ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6631 R

Period
1905

160

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of H. W. Brown
Received Mar. 10, 1873

J. J. HECKENHAUER in Tübingen
unterhält ein grosses Lager neuerer und
antiquarischer Werke in allen
und Fächern der Litteratur un
sich zur promptesten und bil
sorgung jedes literarischen B
Ankauf ganzer Bibliotheken
einer Werke von Werth
nen Preisen.

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

DREIZEHNTER BAND.

JAHRGANG 1854.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1854.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia 1
II. Volckmar, Die Philosophumena und Marcion . . 105
III. Hitzig, Beiträge zur Kritik und Exegese des Neuen Testaments 126
Erklärung 135

Zweites Heft.

I. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia (Fortsetzung und Schluss) 137
II. Baur, Die johanneische Frage, und ihre neuesten Beantwortungen (durch Luthardt, Delitzsch, Brückner, Hase) . 196
III. Keim, Ein Wort über Reuchlin's Bruch mit Luther und Melanchthon 288

Drittes Heft.

I. Zeller, Die Lehre des Paulus und Augustinus von der Sünde und Gnade in ihrem Verhältniss zur protestantischen Kirchenlehre 295
II. Ritschl, Cajus oder Hippolytus 318
III. Baur, Cajus und Hippolytus (mit Rücksicht auf: Döllinger, Hippolytus und Callistus 1853) 330
IV. Köstlin, Ueber den Hebräerbrief, mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben (Fortsetzung) . . 366
V. Volkmar, Ein neu entdecktes Zeugniss für das Johannes-Evangelium 446

Viertes Heft.

Seite

I. Köstlin, Ueber den Hebräerbrief, mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben (Schluss) . . . 463

II. Hilgenfeld, Der Ursprung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien, nach dem neuesten Stande der Untersuchung 483

III. Keim, Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung vom kirchlichen und politischen Gesichtspunkte 536

IV. Meier, Ueber die eherne Schlange (4. Mos. 21, 4 ff.) . 585

I.

Das gnostische System des Buches Pistis Sophia.

Von

Dr. K. R. Köstlin.

Professor in Tübingen.

Die Quellen für die Kenntniss des Entwicklungsganges der altchristlichen Gnosis haben in neuster Zeit eine sehr werthvolle Bereicherung erhalten durch die Veröffentlichung des gnostischen Werkes Pistis Sophia, welche wir zwei Berliner Gelehrten, dem für die Wissenschaft viel zu früh verstorbenen Schwartze und dem Herausgeber der ignatianischen Briefe, Hrn. Prof. Petermann, verdanken [1]). So wenig die früher gehegte Erwartung an diesem Werke ein Denk-

---

1) Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze; edidit J. H. Petermann. Berolini 1851. — Die Handschrift, aus welcher das Werk herausgegeben ist, gehörte zu der von Dr. Askew in London auf seinen Reisen nach Italien und Griechenland zusammengebrachten Handschriftensammlung, über welche das Brittische theol. Magazin vom Jahr 1770 (Bd. I. Stück 4. S. 223) nähere Nachricht gibt. Auf das Buch selbst machte zuerst aufmerksam der englische Gelehrte Woide in Cramer's Beiträgen zur Beförderung theologischer Kenntnisse III. (1778) S. 82 ff.; er glaubte in demselben eine Schrift des Valentinus entdeckt zu haben, wogegen sich jedoch bereits Matter in seiner Geschichte des Gnosticismus (Bd. II. S. 69 ff. der deutschen Uebersetzung) erklärt hat.

mal aus der klassischen Zeit der Gnosis, ja eine Schrift des geistreichsten Häresiarchen des zweiten Jahrhunderts, des Valentinus, zu haben, sich bei näherer Ansicht derselben bestätigen kann, so gross ist doch das Interesse, welches das Ganze durch die in ihm vorliegende eigenthümliche Gestaltung der gnostischen Weltanschauung gewährt; wir besitzen in ihm ein Originalwerk, das uns zum erstenmal die Möglichkeit eröffnet, ein gnostisches System nach Inhalt und Form ganz rein und unmittelbar an der Quelle kennen zu lernen, und zwar ein System, das durch die grossartigen Dimensionen, in welchen es angelegt, durch die Fülle erfindungsreicher Phantasie, mit welcher es ausgestattet und ausgeführt, und auf der andern Seite nicht minder durch die entschiedene sittlich religiöse Richtung, von welcher es durchdrungen ist, gewiss ebensoviel Anspruch auf Beachtung hat, als jene ältern längst bekannten Systeme der Stifter des Gnosticismus, mit deren genauerer Erforschung die geschichtliche Theologie der neuern Zeit sich so vielfach beschäftigt hat. Ein Hinderniss freilich scheint einer bestimmtern Kenntnissnahme von dieser Schrift entgegenzustehen oder sie doch bedeutend zu erschweren, nämlich die mangelhafte durchaus unkünstlerische und ungeniessbare Form in der sie abgefasst, und die vielfach lückenhafte und verkümmerte Gestalt, in der sie uns überliefert ist. Wenn der Herausgeber in ersterer Beziehung sich dahin äussert: *argumentum libri tam arduum tamque abstrusum est, ut saepius mihi iterum omnia perlegenti vertigine quasi laborare viderer,* so spricht er damit einen Eindruck aus, welchen Jeder bei dem ersten Versuche des Inhaltes dieser Schrift sich zu bemächtigen und Ordnung und Klarheit in denselben zu bringen erhalten wird; ihre Darstellung ist, neben grosser Weitschweifigkeit und vielen ermüdenden Wiederholungen in einzelnen Partien, gerade bei den Hauptpunkten so kurz, so wenig klar und bestimmt, die ganze Komposition, so weit sie vorliegt, so ganz und gar nicht auf eine anschauliche deutliche und vollständige Auseinandersetzung des ihr zu Grund liegenden Systems für einen ausserhalb der Sache stehenden, mit ihr nicht bereits bekannten Leser berechnet, dass das Ganze beim

ersten Anblick allerdings nichts als ein verworrenes Chaos konfuser Vorstellungen darzubieten scheint, und auch bei genauerer Betrachtung manches Einzelne stets ungewiss und dunkel bleiben muss. Zu diesen innern Mängeln der Darstellung kommt sodann der weitere Umstand hinzu, dass die einzige Handschrift, in welcher wir das Werk besitzen, mehrere bedeutende, Zusammenhang und Verständniss sehr störende Lücken und sehr viele schwierige und unklare einzelne Stellen enthält, bei welchen auch auf dem Wege der Konjekturalkritik die Herstellung befriedigenderer und wahrscheinlicherer Lesarten keineswegs überall möglich sein wird. Dessungeachtet aber lassen sich bei näherer Untersuchung nicht nur diejenigen Partien des Systems, welche die Schrift selbst ausführlicher schildert, sondern auch die in ihrer Darstellung theils blos vorausgesetzten, theils blos kurz angedeuteten Grundzüge des Ganzen sowohl an sich selbst als ihrem innern Zusammenhange nach in der Hauptsache wohl noch wiedererkennen und zur Klarheit bringen; auch ist von den beiden Herausgebern der Abdruck des Textes und die beigefügte Uebersetzung sichtbar mit so gewissenhaftem Fleisse besorgt, dass der vielen Schwierigkeiten einzelner Stellen ungeachtet ein Versuch Inhalt und Lehre dieser merkwürdigen Schrift (der Uebersetzung gemäss) wiederzugeben sich wohl durchführen lässt, obwohl es ein vergebliches Unternehmen wäre, in Bezug auf alle und jede Einzelheiten zu vollkommen abschliessenden Resultaten gelangen zu wollen.

I. Form und Inhalt der Schrift Pistis Sophia.

Seiner äussern Anlage nach zerfällt das uns vorliegende Schriftwerk in vier Bücher, von denen zunächst die drei ersten (p. 1—357) unter sich zu Einem Ganzen zusammengehören, wogegen sich das vierte (p. 357—391), obwohl es denselben Titel hat wie das dritte (*Μέρος τευχῶν Σωτῆρος*), durch den neuen Anfang der Darstellung der in ihm gemacht wird und durch die Eigenthümlichkeit seines Inhalts sogleich als ein von den drei ersten verschiedenes, im Allgemeinen zwar dieselbe Lehre mit ihnen enthaltendes, im Einzelnen

aber vielfach von ihnen abweichendes Werk zu erkennen giht. Unter den drei ersten hängen wiedcrum Bucb 1 (ohne Titel) und 2 („zweiter τόμος Πίστεως Σοφίας") näher unter sicb zusammen, sie haben zu ihrem Gegenstande vorzugsweise die Darstellung des Falles der Pistis Sophia (eines der ophitischen und valentinianischen Sophia verwandten Wesens der Aeonenwelt) und ihrer Erlösung durch Christus, enthalten aber danehen auch schon verschiedene kleinere und grössere Ausführungen über andere Hauptpunkte des Systems, über Person und Thätigkeit Christi, über die einstige Vollendung aller Dinge, über die Art und Weise der Erhebung des Menschen zur Erkenntniss des Ueberhimmlischen, zur Befreiung von der irdischen Welt, zur Seligkeit und Herrlichkeit in der höheren Welt des Lichtes, über die verschiedenen Stufen und Grade dieser Herrlichkeit, und insbesondere p. 206—227 einen Abschnitt, in welchem ein für uns freilich viel zu kurzer, aber doch den Grundriss des ganzen Systems vollständig verzeichnender Ueberblick über den gesammten Umfang der höhern und niedern Geisterwelt, über alle aus dem letzten Princip (dem *Ineffabilis*) emanirten Klassen von Wesen gegeben und eine nähere Ausführung dieser Aufschlüsse in Aussicht gestellt wird. Diese Ausführung findet sich jedocb weder im dritten noch im vierten Buche vor, jedes dieser beiden beschäftigt sich vielmehr hauptsächlich mit den praktiscben Fragen nach den Bedingungen der Erlösung und in theoretischer Beziehung nur mit der Schilderung der verschiedenen Schicksale der Menschen nach dem Tode (besonders der Seelenwanderung) und mit einer (nicht vollständig erhaltenen) Darstellung des Ursprungs der Sünde und des Einflusses der Sternmächte auf die Menschheit. Die uns vorliegenden vier Bücher stellen uns somit kein in sich abgeschlossenes Ganzes dar; eine sehr grosse Zahl von Fragen und Problemen in Betreff der Entstehung und Gestaltung der höhern und niedern Welt, welche in ihnen zur Sprache gebracht und deren genauere Auseinandersetzung spätern Ausführungen vorbehalten wird, bleibt unerledigt (s. p. 204. 211 ff. 219. 225 f. u. s. f.), und das Ganze wäre auch in der That zu einem enormen Um-

fange angeschwollen, wenn sein Verfasser alles dasjenige, was er wusste oder zu wissen glaubte und was er noch mitzutheilen verspricht, in gleicher Weitläufigkeit, wie sie namentlich den beiden ersten Büchern eigen ist, dargestellt hätte. Aber nicht blos nach vorwärts weist unsere Schrift über sich selbst hinaus auf weitere vollständigere Ausführungen, sondern sie enthält auch sehr viele Zurückweisungen auf ältere den (vorausgesetzten) Lesern schon bekannte Darstellungen, und zwar theils lib. 4. p. 362. 377, theils namentlich in den ersten Büchern p. 11. 15. 47. 184 f. 188. 193. 201. 277 und besonders p. 1 ff., indem hier gesagt wird, die mit p. 4 beginnende (bis zum Schluss des dritten Buches fortgehende) Darstellung sei dazu bestimmt, früher gegebene Auseinandersetzungen über die verschiedenen Klassen und Stufen der Geisterwelt vollständiger nnd bestimmter auszuführen, und namentlich über die höchsten Regionen der übersinnlichen Welt, über welche bisher noch kein Aufschluss ertheilt sei, das Nöthige hinzuzufügen, um so eine durchaus vollständige Anschauung der gesammten Welt des Daseins bis zu ihren letzten und geheimsten Anfängen hinauf zu geben. Beide Theile des Werks, sowohl Buch 4 als Buch 1—3 sind somit keine für sich bestehenden, für sich selbst vollkommen verständlichen Darstellungen des ihnen zu Grund liegenden Systems, sie sind vielmehr zu betrachten als selbst wieder unfertig gebliebene oder uns unvollständig überlieferte Fortsetzungen älterer ähnlicher Schriften, als Bruchstücke, die zu einem grössern Komplex von Darstellungen verwandten Inhaltes gehören. Zugleich ist jedoch schon hier zu bemerken, dass diejenige ältere Darstellung, auf welche Buch 1—3 (p. 1—4 u. s.) zurückweist, wahrscheinlich in Buch 4 zu suchen und hier wenigstens noch theilweise erhalten ist. Eine innere Einheit und Zusammengehörigkeit (aus welcher sich ihre Zusammenstellung zu einem Ganzen, wie sie uns vorliegt, erklärt) haben die vier Bücher allerdings immerhin insofern, als in ihnen Ein Grundgedanke, nämlich die Idee der Erlösung des Geistes aus der niedern hylischen Welt, sowohl in materieller als in formeller Beziehung die Grundlage bildet, auf welcher

alles Uebrige, und zwar namentlich die theoretischen Aufschlüsse über das Jenseits, aufgetragen ist. Wie die zwei ersten Bücher den Fall, die Busse und die Erlösung der Sophia zu ihrem Hauptgegenstande haben, an welchen fast aller weitere Inhalt nur beiläufig angeknüpft wird, so schildert das dritte und ebenso auch in seiner Weise das vierte die Entstehung der Sünde und des Uebels in der Menschenwelt, die Gefangenschaft, in welcher der Geist in Folge der Gewalt der Weltmächte über ihn schmachtet, die Strafen, die des Nichterlösten nach seinem Tode harren, die Nothwendigkeit der Busse oder Erhebung über das Materielle und Irdische, die Mittel zu dieser Erhebung zu gelangen und ebenso auch Andern und besonders Solchen, die am tiefsten in die Sünde versunken sind, zu dieser Erlösung zu verhelfen. In sämmtlichen Theilen des Ganzen handelt es sich somit ganz um Eines und Dasselbe, um die Idee des Abfalls vom Unendlichen und der Rückkehr zu demselben, und zwar ist das Verhältniss der beiden ersten Bücher zu dem dritten (und vierten) ein weit engeres als es auf den ersten Anblick scheinen könnte, sofern (wie später gezeigt werden wird) das Schicksal der Sophia für das der Menschheit vorbildlich, sowohl ihr Fall als ihre Busse und Erlösung Vorbereitung und Typus für Dasjenige ist, was nach Buch 3 u. 4 ganz in derselben Weise an der Menschheit sich verwirklichen soll. Man könnte das Ganze geradezu als eine Abhandlung *Περὶ μετανοίας* (im gnostischen Sinne) oder als denjenigen Theil jenes grössern Gesammtwerks, zu dem es gehört, bezeichnen, welcher die Lehren von Sünde, Verdammniss, Gnade und Erlösung zur Darstellung bringen, und nur so weit diese Gegenstände es erforderten, auch einzelne spekulative Ausführungen geben sollte, und gerade hierin, in dieser wesentlich praktischen Tendenz des Ganzen, liegt, wie seine innere Einheit, so auch sein eigenthümliches Interesse in Vergleich mit andern Ueberresten der gnostischen Litteratur, die uns (obwohl auch bei ihnen, z. B. bei Basilides, jenes praktische Element sehr wesentlich ist) doch vorzugsweise nur mit der theoretischen Seite der gnostischen Weltanschauung bekannt machen.

Die schriftstellerische Form, welche der Verfasser für seine Darstellung gewählt hat, ist die einer Reihe von Unterredungen des auferstandenen Jesus mit seinen Jüngern über die Mysterien der Erlösung. Wie nach der Lehre der Ophiten Jesus nach seiner Auferstehung noch längere Zeit auf Erden verweilt, um den fähigsten seiner Jünger die vollkommene Gnosis mitzutheilen, zu deren Verständniss sie früher noch nicht befähigt gewesen waren, so wird auch hier (p. 1) angegeben, dass er, und zwar nicht etwa blos 40 Tage, wie Apg. 1, 3. oder 18 Monate, wie nach der ophitischen Lehre, sondern mindestens 11 (wahrscheinlich 12) Jahre auf Erden mit seinen Jüngern verkehrt habe. Diejenigen Belehrungen, welche die drei ersten Bücher enthalten, setzt der Verfasser an das Ende des eilften Jahres, indem er p. 1 ff. angibt, eilf Jahre nach der Auferstehung habe Jesus in Unterredungen mit seinen Jüngern zugebracht, sie aber während dieser ganzen Zeit noch keineswegs vollständig über Umfang, Beschaffenheit und Entstehung sämmtlicher Stufen und Klassen der höhern Welt belehrt, und ihnen namentlich gerade über die höchsten und letzten Principien noch nichts mitgetheilt, so dass die Erkenntniss der Jünger bis dahin eine noch sehr ungenaue und mangelhafte war; diese höhern Belehrungen erfolgen erst jetzt, nachdem diese Zeit vorüber ist, und zwar geht ihnen (p. 4 ff.) die, nach der Ansicht des Verfassers folglich erst 11 Jahre nach der Auferstehung erfolgte, Erhebung Jesu zum Himmel voran, von welchem er am andern Tage wiederkehrt, um nun erst die Seinigen *ἐν παῤῥησίᾳ* in Kenntniss zu setzen von der ganzen Wahrheit, von Allem, was zur *altitudo* und zum *τόπος ἀληθείας* gehört *ab internis usque ad externa et ab externis usque ad interna* (p. 9. 10. 15. 16). Das ganze Werk Jesu muss vollbracht (vgl. p. 9), seine „Rückkehr zu dem Orte, von wo er ausgegangen" vollzogen sein (p. 8); erst dann erhält er von dem *Ineffabilis* die Vollmacht, den Seinigen Alles und Jedes, was da ist, vom Anfang bis zum Ende der Wahrheit ohne allen Rückhalt zu offenbaren, um so die „Freude" seiner Jünger über den hohen Beruf, dessen sie gewürdigt worden, vollkommen und sie zur

wirklichen Ausführung des ihnen aufgetragenen Werkes der Errettung der ganzen Welt tüchtig zu machen (p. 9. 10. 15. 16); auch müssen ihn die Jünger zuvor selbst unter sprachlosem Erstaunen in seinem Lichtgewand zum Himmel fahren gesehen haben, und durch den Anblick der Erschütterungen auf der Erde und am Himmel, von welchen nach p. 6 seine Himmelfahrt begleitet war, auf die unendliche Wichtigkeit dieses und der jetzt kommenden Ereignisse aufmerksam gemacht sein (p. 4—8), ehe diese höchsten und letzten Offenbarungen erfolgen können. Nach einer kurzen die zwölf Apostel an ihre hohe Würde erinnernden Auseinandersetzung über den überweltlichen Ursprung der in ihnen wohnenden *δυνάμεις* (Lichtkräfte) oder *πνεύματα* (p. 11—14), innerhalb welcher gelegentlich auch über die (gleichfalls der höhern Welt entstammende) Persönlichkeit des Täufers Johannes und über den Eintritt Jesu selbst in das irdisch-leibliche Dasein Einiges beigebracht wird (p. 12. 13), beschreibt Christus seine Himmelfahrt (p. 16—20), seinen bei derselben erfolgten Hindurchgang durch die verschiedenen Stufen der niedern Geisterwelt, nämlich durch das *στερέωμα* (die Himmelsveste), durch die erste *σφαῖρα* (die Region des Thierkreises), durch die zweite *σφαῖρα* oder *εἱμαρμένη*, deren *ἄρχοντες* die irdische Welt regieren, und durch die zwölf grossen Aeonen, deren Herrscher wiederum über den beiden *σφαῖραι* stehen, und gibt an, wie sämmtliche Bewohner und Herrscher dieser Gebiete, als sie ihn in seinem Lichtgewand erblickten, ihn anheten und sich ihm unterwerfen mussten, wie er ihre Gewalt gebrochen, ihre Macht mittelst Magie und Astrologie auf die Menschen zu wirken ihnen genommen habe (bis p. 42), wobei zugleich (p. 34—37) über die Funktionen aller dieser Sternmächte und über ihre Auflehnung und Feindschaft sowohl gegen die höhere Lichtwelt als gegen die Menschheit einige Nachweisungen gegeben werden. Nachdem so die Unterwerfung der *ἄρχοντες* durch Christus erzählt ist, kommt (p. 42 ff.) die Rede endlich auf dasjenige, was den Hauptinhalt der beiden ersten Bücher bildet, auf den Fall und die Erlösung der dem dreizehenten (über den zwölf Aeonen gelegenen) Aeon angehörigen Pistis

Sophia. Es wird (indem die Darstellung hier in eine frühere Zeit zurückgeht) ausführlich erzählt, wie (längst vor der Menschwerdung Christi) vermöge höherer Anordnung (um nämlich die Endlichkeit oder Erlösungsbedürftigkeit sowohl dieser Sophia selbst als damit der niedern Geisterwelt zu der sie gehört überhaupt zur Manifestation zu bringen, und so die erlösende Thätigkeit Christi über die Menschheit hinaus eben auch auf diese Geisterwelt auszudehnen) die Sophia einen Einblick in das Licht des in unendlicher Höhe über dem dreizehenten Aeon liegenden *θησαυρὸς lucis* erhielt, und in Folge hievon sich zu demselben aufzuschwingen suchte, aber statt hiezu gelangen zu können, vielmehr durch dieses Streben sich über den ihr angewiesenen Ort zu erheben den Hass und Neid der *ἄρχοντες* der zwölf Aeonen und ebenso eines der Herrscher des dreizehenten Aeon (des „Frechen", *αὐθάδης*) gegen sich herausforderte, und nun von Letzterem mittelst einer von ihm erzeugten *δύναμις lucis*, in welcher die Sophia einen Theil jenes von ihr erblickten höhern Lichtes zu erkennen glaubte, in die Tiefen des Chaos gelockt wurde, um sie hier durch eine Anzahl von *προβολαί*, die er hervorbrachte, zu peinigen, sie ihrer höheren Lichtnatur zu berauben, und so ihr die Rückkehr zu ihrem Aeon für immer unmöglich zu machen (p. 42—47). In dieser Noth wendet sich die Sophia mit ebenso bussfertigem als vertrauensvollem Gebet zu dem Lichte, zu dem sie gläubig emporgeblickt hatte und in welches sie auch jetzt noch ihre Hoffnung setzt (daher *„Πίστις" Σ.*), und fleht es an um Rettung aus der Macht ihrer Feinde (p. 47—82). Nach dem siebenten Bussgebet (*μετάνοια*), welches sie zur Höhe gerichtet, kommt ihr Christus (der damals noch nicht in's irdische Dasein eingegangen war) aus Mitleiden zu Hülfe, und führt sie zunächst noch innerhalb des Chaos aus der Mitte ihrer Bedränger heraus, verlässt sie aber wieder, weil er zu ihrer vollkommenen Befreiung noch nicht ermächtigt ist, daher die Angriffe der Ausgeburten des Frechen von Neuem beginnen (p. 82 ff.). Da aber die Sophia auch jetzt das Vertrauen zu der Macht des Lichtes nicht verliert, sondern immer wieder mit Bussgebe-

ten sich nach oben wendet, so wird endlich (nach der neunten *μετάνοια*, jedoch gleichfalls noch vor der Fleischwerdung) Christus von dem „ersten Mysterium“ (dem obersten, zu allererst aus dem *Ineffabilis* hervorgegangenen Princip alles Seins und Geschehens) der Leidenden zu Hülfe geschickt und lässt sie, obwohl die Angriffe der *προβολαί* eben wegen der nahenden Hülfe nur um so heftiger werden, durch eine von ihm ausgegangene Lichtkraft zunächst in eine höhere Region des Chaos führen, weil ihre völlige Befreiung erst auf ausdrücklichen Befehl des ersten Mysteriums erfolgen darf (p. 85 — 112). Als die Vielgeprüfte auch hieher von den ihr nacheilenden Feinden verfolgt wird, bewirkt Christus, dass die Lichtkraft, die er ihr zugesendet, das Haupt der Sophia als leuchtende Strahlenkrone umgiht, sie vor den Angriffen der Gegner beschützt, und sie von allen in ihr noch vorhandenen unreinen hylischen Stoffen (von ihrer Endlichkeit und Sündhaftigkeit) reinigt, um so ihre völlige Erlösung vorzubereiten (p. 112 — 115). Nachdem hierauf Sophia ihre letzte (dreizehnte) *μετάνοια* an das Licht in der Höhe gerichtet hat, ist die Zeit ihrer Begnadigung herangekommen; das erste Mysterium sendet Christus eine grosse Lichtkraft zu, die mit einer zweiten von Christus selbst ausgehenden, so wie mit einer von dem guten Gotte Sabaoth gekommenen weitern Kraft sich vereinigt, worauf mit Hülfe dieser vereinigten *δυνάμεις* die Engel Gabriel und Michael die geschwächte, ihrer Lichtkräfte grossentheils beraubte Sophia mit neuem Licht und neuem Leben erfüllen. Der Freche sendet jedoch seinen Ausgehurten gleichfalls eine Lichtkraft, mit deren Hülfe sie, indem sie sich in grauenhafte ungeheuerliche Gestalten verwandeln, die Sophia nochmals angreifen, sich ihrer bemächtigen und sie wieder in die Tiefen des Chaos hinabführen; dessgleichen schickt Adamas, der grosse Herrscher des zwölften d. h. höchsten der zwölf Aeonen, einen bösen Geist herab, der sich mit den übrigen Gegnern vereinigt und die Sophia aufs Heftigste bedrängt. Hierauf erfolgt endlich von Seiten des ersten Mysteriums der Befehl zu völliger Befreiung; die beiden Engel führen die Sophia, von allen Seiten in

das strahlende Licht der ihnen von Christus überwiesenen Lichtkraft gehüllt, aus dem Chaos; Christus selbst greift die Ausgeburten des *Ἀὐθάδης* an und beraubt sie aller höhern Kräfte, so dass sie fortan nicht mehr im Stande sind, aus dem Chaos zum dreizehenten Aeon zurückzukehren, und führt die Sophia, die nun statt bussfertiger *μετάνοιαι* dankbare *ὕμνοι* des Lobes und Preises zur Höhe emporsendet, aus dem Chaos an einen Ort unterhalb des dreizehenten Aeons, in welchem sie so lange verweilen muss, bis ihr die Rückkehr in ihren ursprünglichen Wohnsitz (die erst mit der Vollendung des irdischen Erlösungswerks erfolgen soll) gestattet wird (p. 115 — 169). Während nun die Sophia in diesem Zwischenorte sich befindet, ist Christus (über dessen Person in einem Zwischenabschnitte, p. 120—125 und ebenso lib. 2. p. 126—128 mehrere jedoch ziemlich unklare Aufschlüsse gegeben werden) auf Erden gekommen, gestorben und auferstanden, und eben jetzt, da er im Begriffe ist, zu seiner Himmelfahrt, zu seiner Rückkehr in den Ort, wo er zuvor war, sich anzuschicken, ist auch für die Sophia die Zeit der völligen Befreiung und Herstellung, damit aber auch der letzten Prüfung herangekommen; Adamas, über die Besiegung der Kraft, die er gegen die Sophia gesandt, erbittert, unternimmt einen neuen Angriff auf sie; in dieser Bedrängniss kommt ihr — und hiemit ist die Erzählung wieder bei dem Zeitpunkte, von welchem sie ausging, bei der Himmelfahrt, angelangt — der in seinem Lichtgewande sich zur Höhe erhebende Christus zu Hülfe, und führt sie in ihren Wohnort, den dreizehenten Aeon, und zu ihren Genossen zurück, welchen sie nun die Erfahrung, um die sie reicher geworden, verkündet, dass jede Verfehlung eines Wesens gegen die ihm angewiesene Stellung Strafe nach sich zieht, ebenso aber auch das göttliche Erbarmen stets wieder die Hand zur Rückkehr und Erlösung bietet (p. 169 — 181). — Von jetzt an wird der Schicksale der Sophia und ebenso der Himmelfahrt Christi nicht mehr Erwähnung gethan; die Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern wenden sich vielmehr jetzt der Auseinandersetzung von Gegenständen zu, welche für die Menschheit unmittelbar praktisch-religiöse Be-

deutung haben. Nachdem zuerst aus Anlass der Rückkehr der Sophia in den dreizehnten Aeon über die ausserordentliche Grösse und strahlende Herrlichkeit dieser Region der Geisterwelt Einiges gesagt ist (p. 181—184), verheisst Christus den Jüngern, dass sie zur Anschauung der gesammten überirdischen und überhimmlischen Welt in ihrer ganzen unsagbaren Grösse und Pracht gelangen und selbst in den höchsten Regionen derselben ihren einstigen Wohnsitz haben werden (p. 184—201, ein Abschnitt, in welchem zugleich eine ziemlich in's Einzelne gehende Beschreibung der über dem dreizehnten Aeon gelegenen Regionen, z. B. des *θησαυρὸς lucis,* gegeben wird). Hierauf wird die Frage behandelt, unter welchen Bedingungen der Mensch zu dieser oder jener, niedern oder höhern Stufe der überhimmlischen Welt gelangen könne, und welche hohe Aussicht auf Erkenntniss aller Geheimnisse der Weltschöpfung und Weltordnung, auf Befreiung von allen in der Welt herrschenden Mächten und Gewalten, auf ewige Seligkeit und Herrlichkeit sich demjenigen eröffne, dem es gelingt, zu der höchsten Stufe, zur Kenntniss des ersten Mysteriums, sich aufzuschwingen (p. 202—233, ein Abschnitt, der zugleich die schon erwähnte Uebersicht der höchsten Klassen und Stufen des Lichtreichs bis zum *Ineffabilis* hinauf enthält). Hierauf geht die Rede auf eine bestimmtere Darlegung der verschiedenen Stufen der Seligkeit und Herrlichkeit ein, zu welchen der Einzelne je nach Verhältniss seiner Würdigkeit und seiner Einweihung in die höhern oder niedern Grade der Geheimnisse des Lichtreichs zu gelangen vermag (p. 233—247), woran sodann noch p. 248 ff. eine kurze Auseinandersetzung über die Natur des Menschen d. h. über seine Abstammung aus der überhimmlischen Welt und über den Zweck der erlösenden Wirksamkeit Christi angeknüpft wird. Hiemit schliesst der erste Haupttheil (die 2 Bücher *Πίστις Σοφία*), und es beginnt nun das dritte Buch, das erste *Μέρος τευχῶν Σωτῆρος* (p. 252 ff.). Mit Ausnahme des nicht ganz vollständig erhaltenen Eingangs, der einige für uns nicht mehr ganz klare Bemerkungen über den *Ineffabilis* und die ersten aus ihm hervorgegangenen Emanatio-

nen enthält (p. 252 ff.), beschäftigt sich dieses Buch, unmittelbar an das zweite sich anschliessend, mit der Nothwendigkeit, mit den Mitteln und mit den segensreichen Folgen der μετάνοια. Die Jünger werden aufgefordert, die Menschheit zur Busse, Weltentsagung, Heiligung und Liebe, ohne welche Jeder den Höllenstrafen anheimfällt, zu ermahnen, und den Bussfertigen sowohl die Erkenntniss der höhern Welt als die Vergebung der Sünden nicht vorzuenthalten (p. 254—261). Hierauf werden wiederum (und zwar ausführlicher als p. 233 ff.) einzelne in dieses Gebiet gehörige Fragen behandelt, z. B. wie es einem Gerechten, der nichts Böses gethan, aber die Einweihung in die Geheimnisse des Lichtreichs nicht empfangen hat, ergehen werde (p. 261 ff.), wie es in Betreff der Sündenvergebung mit Solchen, die Busse thaten, aber wieder neue Sünden begangen haben, gehalten werden soll (p. 263—271. p. 304 f. 309. 313 f.), was für ein Schicksal denen bevorstehe, welche die Predigt der Busse mit scheinbarer Bereitwilligkeit aufnehmen, um hintennach die ihnen mitgetheilten göttlichen Geheimnisse zu verspotten (p. 272—274), ob und wie es möglich sei, unbekehrt Verstorbene auch noch nach ihrem Tode von der Verdammniss zu befreien (p. 275 f. vgl. 238 ff.), welche Strafe den treffe, der im Stande der Bekehrung gesündigt hat und ohne Busse aus dem Leben gegangen ist (p. 305—308. 310. 315 f.); p. 277 f. ist wiederum von der Seligkeit würdiger Empfänger der Geheimnisse die Rede; p. 278—281 wird den Jüngern und Nachfolgern Christi die Macht, Alles, auch das Höchste zu erlangen und zu vollbringen, zugesichert und zugleich geboten, diese Wunderkräfte, bis mittelst ihrer der Glaube an das Himmelreich in der ganzen Welt verbreitet sei, keinem Andern mitzutheilen, sondern dieselben so lange für sich zu behalten. P. 281—286 ist in ausführlicher Weise die Rede von dem Ursprung und Wachsthum der Sünde, von der Macht, welche die ἄρχοντες der εἱμαρμένη und ihre Diener in dieser Beziehung über den Menschen ausüben, vom Tod, von den Strafen nach demselben, von dem Cyclus der Metensomatosen, welchen eine sündhafte Seele durchlaufen muss; p. 286—292 wird mit Rücksicht auf das

p. 281 ff. Ausgeführte die Art und Weise genauer beschrieben, wie eine Seele, welche der Sünde widerstanden oder Busse gethan hat, jedoch nur in die Geheimnisse des niedern Grades eingeweiht worden ist, nach dem Tode von der Gewalt der ἄρχοντες frei wird und in's Reich des Lichtes gelangt, worauf p. 292—297 für die von p. 281 an gegebenen Entwicklungen Belege aus dem neuen Testament (aus den Synoptikern und dem Römerbrief) angeführt werden; p. 298—302 wird die sündentilgende Kraft des (den niederen Graden angehörigen) μυστήριον βαπτίσματος, p. 302 ff. die der höhern, alle und jede Sünde vergebenden, μυστήρια dargestellt; p. 311—313 wird die Versicherung, dass die höchsten Mysterien auch die schwersten Verschuldungen vergeben, wiederholt und Milde gegen Sünder empfohlen, p. 313—316 Einiges über den Unterschied der Mysterien höhern und niedern Grades, so wie über das Schicksal von unbekehrten Sündern bemerkt, p. 316—319 (vgl. p. 311) rechtzeitige Bekehrung empfohlen und vor der Meinung gewarnt, als könne man im Hinblick auf die Metensomatosis, welche schon noch Zeit und Gelegenheit zur Busse gewähren werde, das Werk der Bekehrung aufschieben. Hierauf folgt p. 319—325 (vgl. 335) eine Beschreibung der höllischen Geister und höllischen Strafen, p. 325—335 wiederum eine Auseinandersetzung der Frage, wie und inwieweit es möglich sei, unbussfertig Gestorbene von der Höllenstrafe zu erlösen, p. 336—354 eine sehr in's Einzelne gehende Darstellung der Entstehung der menschlichen Seele nach ihren verschiedenen höhern und niedern Bestandtheilen, sowie der Herrschaft, welche die ἄρχοντες über den Menschen zu dessen eigenem Verderben ausüben, und der hierauf beruhenden Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus, woran noch eine kurze Besprechung der Frage nach dem Schicksal der vorchristlichen Gerechten angeknüpft wird (p. 355 ff.). Mit p. 357 beginnt das vierte Buch oder das zweite Μέρος τευχῶν Σωτῆρος, das unter allen vier Büchern das am wenigsten vollständig erhaltene ist. Zeit und Ort dieses Buches sind ganz andere als in den drei vorhergehenden; die hier vorliegenden Belehrungen fallen nicht erst in das

eilfte Jahr nach der Auferstehung, sondern unmittelbar nach derselben, und sie gehören also in die Zeit, in welcher Jesus nach lib. 1. p. 1—4 seinen Jüngern über die höchsten Regionen der überhimmlischen Welt noch gar keine, über die niedern wenigstens noch keine vollständigen Aufschlüsse ertheilt, sie noch nicht in das Gebiet der höchsten und letzten Geheimnisse eingeführt hatte [1]). Hiemit stimmt auch der

---

1) Man könnte in Folge des Umstandes, dass auch dem dritten Buch (p. 252—357) wie dem vierten der Titel *μέρος τευχῶν Σωτῆρος* voransteht, vermuthen wollen, auch jenes gehöre nicht mehr zu dem Cyclus der im eilften Jahre nach der Auferstehung ertheilten Belehrungen; ja man könnte hiefür nicht ohne Schein anführen die auffallende Stelle im Eingange des Buches *(haec quae scripsi vobis κατὰ similitudinem etc.* p. 254), nach welcher hier (dem Titel beider letzten Bücher entsprechend) Christus selbst als der vorgestellt wäre, von welchem das nun Folgende niedergeschrieben worden, während im ersten Buch (p. 32. 69 ff.) Philippus und neben ihm Thomas und Matthäus als diejenigen genannt sind, welche die Belehrungen Jesu aufzuzeichnen haben. Allein von jenem Eingange (p. 252—254 med.) abgesehen, beschäftigt sich das dritte Buch ganz in derselben Weise, wie die beiden ersten, gerade mit den höchsten Mysterien, welche nach p. 1 ff. erst im eilften Jahre den Jüngern mitgetheilt werden, es behandelt von p. 254 med. an in unmittelbarer Anschliessung an lib. 2. p. 252 und ganz in derselben Weise wie dieses (p. 202 ff.) die Lehre von der Nothwendigkeit der Busse und von den verschiedenen Graden der Mysterien, und es kann folglich in keiner Weise von den beiden ersten Büchern getrennt werden. Der Eingang p. 252—254 lin. 19. steht ganz isolirt, er hängt weder mit dem Schluss des zweiten Buchs noch mit dem von p. 254 lin. 21 an Folgenden zusammen, sondern unterbricht den Zusammenhang zwischen dem hier beginnenden Abschnitt des dritten und dem Schluss des zweiten Buchs; das, was seinen Hauptinhalt bildet, nämlich einige Andeutungen über die *μέλη Ineffabilis*, steht, obwohl es auf p. 228. 241 zurückweist, doch seinem nähern Inhalte nach ganz abgerissen und zusammenhangslos da, und die schon erwähnte Hinweisung auf *scripta* Jesu hat im Vorhergehenden ganz und gar nichts, auf was sie sich beziehen liesse. Alle diese Schwierigkeiten (welche noch dadurch vermehrt werden, dass Anfangs- und Schlussworte dieses Einganges fehlen) sind wohl durch die Annahme zu heben, dass der

Inhalt des vierten Buches überein. Obwohl im Wesentlichen die in ihm vorliegende Weltanschauung dieselbe ist mit der in den vorhergehenden Büchern, so beschäftigt es sich doch nur mit den niedersten Sphären des Geisterreichs in ausführlicherer Weise, und gibt von den höhern Principien des Universums, soweit es auch diese berührt, eine Darstellung, wel-

---

Eingang entweder durch irgend einen Zufall, etwa aus einem spätern verlornen Buche, das die Lehre vom *Ineffabilis* und seinen *μέλη* und *μυστήρια* ausführlicher behandelte, hieher gekommen ist, oder dass der Verfasser selbst hier ein Bruchstück dieser spätern Darstellung anticipirend einschob, entweder um zum Voraus auf die Aufschlüsse, die er noch in Bereitschaft habe, hinzuweisen und wenigstens vorläufig über den p. 228 und 241 erwähnten Begriff der *μέλη Ineffabilis* etwas zu sagen, oder um sich vorläufig dagegen zu verwahren, dass seine Lehre von diesen *μέλη* eine anthropomorphistische Vorstellung von Gott in sich zu schliessen scheine (p. 252 f. lin. 15—27). Möglicherweise gehört auch die Ueberschrift *μέρος τ. Σ.* blos zu diesem Fragment am Eingang, so dass also das dritte Buch nicht, wie es auf den ersten Anblick scheint, durch einen andern Titel vom ersten und zweiten, mit denen es seinem Inhalte nach zusammengehört, getrennt wäre. Eine ähnliche Einschiebung findet sich am Schlusse des ersten Buches, indem hier ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kabbalistische Bezeichnungen des *ἀθάνατος* (Gottes?) und der höhern Mysterien durch Buchstaben, wie wir sie auch bei den Ophiten u. A. finden, gegeben werden. — Es bedarf kaum der Erwähnung, dass auch der Titel *μέρος τευχῶν Σωτῆρος* auf einen Cyclus älterer Darstellungen, von dem S. 5 die Rede war, hinweist, indem ja die Unbestimmtheit dieses „*μέρος*“ nur unter der Voraussetzung erklärbar ist, dass der Verfasser oder Kompilator des Ganzen einzelne Theile oder Fragmente aus einem Schriftwerk „*τεύχη Σωτῆρος*“ in das Seinige aufnahm, wie z. B. Buch 4 und vielleicht auch noch andere verlorengegangene. Diesen Titel konnte er sodann, falls derselbe nämlich nicht blos zu dem Fragment p. 252 ff. gehört, auch auf sein eigenes drittes Buch übertragen, um dasselbe durch diese Bezeichnung jenen ältern *τεύχη* gleichzustellen. Bei den beiden ersten aber zog er die Bezeichnung Pistis Sophia vor, um auf den Hauptgegenstand derselben, den er mit so grossem Interesse schildert, gleich von vorn herein hinzuweisen.

che noch weit nicht so konkret wie die der drei ersten Bücher entwickelt ist, und daher vielfach von ihr abweicht, dessungeachtet aber sich unzweideutig eben als die lib. 1. p. 1—4 gemeinte ältere Darstellung, als Grundlage der Lehre der ersten Bücher zu erkennen gibt, als eine noch einfachere Form des Systems, die eben Buch 1—3 vervollständigt und weiter gebildet werden soll (was im Einzelnen erst nachher bei der Behandlung des Systems selbst nachgewiesen werden kann). Ebenso unterscheidet sich das vierte Buch von den vorhergehenden durch seine zahlreichen mystischen Formeln, und durch eigenthümliche Jesu und andern Wesen des Geisterreichs beigelegte Namen, welche man, wenn alle vier Bücher zusammen eine fortlaufende Darstellung bildeten, nicht erst hier, sondern schon in den ersten Büchern an Stellen, in welchen die betreffenden Personen vorkommen, erwarten müsste. Das Nähere des Inhalts dieses Buches besteht darin, dass Jesus nach seiner Auferstehung zur vollständigen Verwirklichung des während seines irdischen Lebens begonnenen Erlösungswerkes schreitet, indem er 1) sich seinen Jüngern als den von oben gesandten Herrn des Weltalls, dessen Wink Himmel und Hölle mit allen ihren Bewohnern unbedingt Folge leisten müssen, und als ihren Retter und Erlöser, der die Seinigen zu entsündigen und in das Lichtreich zu erheben vermag, darstellt und 2) seine Jünger selbst in die Geheimnisse der höhern Welt und in die Mysterien, durch welche sie auch Andern die Erlösung mittheilen können, einzuweihen beginnt. Die Jünger versammeln sich um den Auferstandenen und bitten, dass er sich ihrer, die um seiner willen Alles verlassen haben, erbarmen, ihnen die Zusicherung, dass sie diess nicht umsonst gethan, sondern dadurch wirklich das Heil ihrer Seelen gefunden haben, geben möge. Auf diese Bitte antwortet Jesus damit, dass er, am Ufer des Oceans vor einem Altare stehend, und umgeben von seinen in linnene Gewande gekleideten Jüngern und Jüngerinnen — diess Beides zum Zeichen, dass ihnen nun die von ihnen erbetene Entsündigung (Abwaschung) und Einweihung in die Mysterien der höhern Welt zu Theil werden

soll (s. Baur, Symb. u. Myth. II. 2. S. 357) — den *pater paternitatis omnis*, das *ἀπέραντον lumen*, bittet, ihm um seiner Jünger willen alles dasjenige zu gewähren, um was er ihn eben jetzt anrufe. Das Erste, was hierauf geschieht, ist, dass auf den Befehl Jesu die irdische Welt und alle Aeonen oder Sternmächte der Himmelssphäre (die *δυνάμεις sinistrae*, vgl. p. 374) sich von ihren Orten heben und zur Linken gen Westen entweichen; dadurch thut sich Jesus den Seinigen als den Herrn der gesammten Schöpfung kund, und zugleich ist eben dieses plötzliche Entschwinden der sichtbaren materiellen Welt und insbesondere der himmlischen Sphären und Aeonen, die im gewöhnlichen Zustande der Dinge eine undurchdringliche Scheidewand zwischen der überhimmlischen Lichtwelt und der Erde bilden und das ewig aus jener in diese niederstrahlende Licht nur in trüber Verdunklung hieher gelangen lassen (vgl. p. 184), ein Zeichen dessen, was Jesus jetzt vorzunehmen im Begriff ist, eine symbolische Andeutung davon, dass die Jünger jetzt über Erde, Welt und Himmel oder über das Reich der Vergänglichkeit zur Anschauung dessen, was über dieses Alles unendlich hinausliegt, zum unmittelbaren Einblick in das ewige überhimmlische Reich des Lichtes erhoben werden sollen — wie diess auch der Verfasser selbst klar genug als seine Meinung zu erkennen gibt, wenn er p. 359 als Folge des Entschwindens der Sphären u. s. w. angibt, dass mit einem Male Sonne und Mond in ihrer wahren Gestalt erschienen seien, jene als grosser von vier weissen Rossen gezogener Drache, der gegen die Mächte der Linken emporsteigt (die finster blickenden, Uebel und Bosheit auf Erden stiftenden Sternmächte durch sein Heranziehen verscheucht, wie die aufgehende Sonne den Sternenhimmel unsichtbar macht), dieser aber als ein durch zwei weisse Rinder gezogenes Schiff von einem Knaben geleitet und von zwei Drachen gesteuert, die den *ἄρχοντες* (Sternmächten) ihr Licht entziehen (wie der aufsteigende Mond den Glanz der Sterne verdunkelt) —. Mit dem Hinwegschwinden des irdischen Bodens unter ihren Füssen sind Jesus und seine Jünger unmittelbar in die *τόποι viae medii*, d. h. in einen unter der Him-

melssphäre gelegenen Ort versetzt, in welchem eine eigene, mit der Bestrafung böser Menschenseelen in der Zwischenzeit zwischen dem Tod und der Wanderung in neue Körper beauftragte Klasse von Strafgeistern ihre Wohnung hat (p. 357—359). Hier belehrt nun Jesus die Jünger über die *ἄρχοντες* der *σφαῖρα* (p. 360—362) und nach einer kurzen Zwischenrede, in welcher den Jüngern Einweihung in alle und jede Geheimnisse der gesammten Welt des Daseins verheissen wird (p. 362—364), über die *ἄρχοντες viae medii,* über ihre Entstehung und Gestalt, über ihre Benennungen und Verrichtungen, über ihren bösen Einfluss auf die Menschen und über die Qualen, mit welchen sie die ihnen Gehör gebenden Seelen peinigen (p. 364—371). Als die Jünger durch diese Enthüllungen über die Bosheit und Gefährlichkeit der das Seelenheil des Menschen von allen Seiten bedrohenden Feinde in tiefe Bestürzung und Betrübniss versetzt sind, fordert Jesus sie auf, ihm zu vertrauen, verspricht ihnen volle Macht über diese Gegner zu verleihen, und lässt, indem er die grauenhaften *τόπους viae medii* wieder verschwinden heisst, seine Jünger ein grosses unermessliches Licht schauen, in welchem sie Feuer und Wasser, Wein und Blut, d. h. die von ihm auf Erden gebrachten, alle Sünden der Welt tilgenden und vergebenden Sakramente des Lichtreichs, erblicken (p. 371—374). Nachdem diess geschehen, befiehlt Jesus den entschwundenen Mächten der Linken zu ihren Sitzen zurückzukehren, worauf er selbst mit den Seinigen auf einem Berge Galiläa's zu stehen kommt. Da ihn nun hier die Jünger bitten, die von ihm der Menschheit zugedachte Entsündigung auch ihnen zu Theil werden zu lassen, kündigt er ihnen an, dass er nicht nur dieses ihnen gewähren, sondern ihnen zudem die Macht der ganzen übrigen Menschheit ihre Sünden zu vergeben verleihen werde, und bringt nun selbst ein aus Wein, Wasser und Brod bestehendes, von einem Gebet zu dem *pater paternitatis* und den sündenvergebenden Mysterien begleitetes Opfer dar, durch welches alle Sünden und Verschuldungen der Jünger gesühnt, und durch welches in gleicher Weise auch sie Jedem, der durch Glauben und Gehor-

sam gegen die Gebote des Evangeliums sich dessen würdig macht, die Gnade voller Erlösung und Vergebung zukommen zu lassen ermächtigt werden. Nach Vollendung dieses Aktes ist, obwohl nur kurz und unbestimmt, noch von weitern Geheimnissen (Sakramenten), die zum Lichtreich führen, und sodann (ähnlich wie p. 227 f. 235. 242. 286 ff.) von der Macht und Erhabenheit über alle ἄρχοντες die Rede, welche die Kenntniss der höchsten Mysterien den in sie Eingeweihten gewähren werde (p. 374—379). — P. 379 med. bricht der Zusammenhang ab, indem hier in der koptischen Handschrift eine Lücke von acht Seiten sich vorfindet. Aus p. 391 geht jedoch hervor, dass der Ort der hier beginnenden, den Schluss des Ganzen bildenden Unterredungen kein anderer als die Hölle selbst, der *medius orcus* ist, in welchen Jesus mit seinen Jüngern sich begeben hat. Diesem Schauplatz entspricht denn auch der Inhalt der hier vorgetragenen Belehrungen; es ist die Rede von den Strafen, welche Sünder und Frevler von den Geistern der Hölle, des Chaos und der *via medii* zu erdulden haben, und von den Wanderungen in neue Körper, zu denen sie verurtheilt werden, so wie von dem Schicksal Gerechter, die mit den Mysterien des Lichtreichs nicht bekannt geworden sind, und solcher Sünder, die noch rechtzeitig Busse gethan haben, und zwar, was diese beiden letzten Klassen von Menschen betrifft, in einer Weise, welche gleichfalls zeigt, dass das vierte Buch ursprünglich selbstständig war, sofern nämlich auf das p. 261 ff. u. s. (S. 13) hierüber Gesagte nirgends Bezug genommen, und überhaupt von diesen Gegenständen keineswegs so gesprochen wird, als würden sie hier schon als bekannt vorausgesetzt (p. 379—390). P. 390 f. wird noch kurz, unter Anschliessung an das p. 360 ff. über die ἄρχοντες der σφαῖρα Gesagte, angegeben, dass unter gewissen Konstellationen dieser Himmelsmächte die zur Palingenesie gelangenden Seelen fromm und gut, unter andern böse und ungläubig werden, worauf das Ganze, soweit es uns erhalten ist, mit einer flehentlichen Bitte der Jünger um Bewahrung vor all den schweren Strafen und Gerichten der Sünder abschliesst (p. 391).

Die gegebene Uebersicht zeigt, dass mit Ausnahme der Schilderung der Schicksale der Sophia und der Lehre von den Strafgeistern und Sternmächten der theoretische (metaphysische) Inhalt des Systems zu keiner besondern Auseinandersetzung kommt, sondern überall die Behandlung der praktischen Fragen nach den Bedingungen und Hindernissen, nach den Graden und Stufen der Seligkeit im Vordergrunde steht; das Ganze ist vorzugsweise darauf berechnet, dem Menschen seine Endlichkeit, seine Abhängigkeit von den Mächten des niedern weltlichen Daseins, seine Unfähigkeit zur Erhebung aus derselben ohne eine höhere erlösende Kraft in ihrer ganzen Grösse und Schwere vor Augen zu stellen, ebenso aber auch ihn der Gewissheit, dass eine erlösende Kraft im Weltall wirklich vorhanden, dass sie, obwohl früher dem Menschen ein Geheimniss, so doch jetzt in Christus wirklich erschienen, und dass durch ihn die Möglichkeit dieser Erlösung sich wirklich und vollkommen zu bemächtigen Jedem gegeben sei, zu versichern, und die Erhabenheit, Herrlichkeit und Seligkeit der höhern Welt, zu welcher der Erlöste Zutritt erhält, in einzelnen, eine unermessliche Perspektive eröffnenden, jedoch immer noch in weiter Ferne schwebenden, zwar glänzenden, aber nicht klaren und deutlichen Bildern vorüberziehen zu lassen; seiner theoretischen Seite nach ist das Buch mehr dazu geeignet, zu einer nähern Kenntnissnahme von den tiefen Mysterien gnostischer Weisheit einzuladen, als dieselben wirklich und vollständig mitzutheilen. Und doch ist auf der andern Seite der praktische (religiös-sittliche) Inhalt von den metaphysischen Grundlagen des Systems so unabtrennbar, es ist Beides (und zwar mehr als in irgend einem andern uns bekannten gnostischen System) so eng verflochten, so durchaus in einander gearbeitet, dass eine Darstellung des Ganzen, wenn sie verständlich sein soll, gerade mit dem, was die Schrift selbst nur als fernen Hintergrund des grossen Processes der Welterlösung durchblicken lässt, mit den letzten Gründen des Daseins, mit den obersten Principien der überhimmlischen Lichtreligion beginnen, und von ihnen zur Entstehung der niedern Welt der Endlichkeit und ihres Abfalls von der obern

fortschreiten muss, um sodann erst von hier aus die Art und Weise in's Auge zu fassen, wie das Endliche zum Unendlichen zurückkehrt, oder vielmehr vom Unendlichen selbst, aus dem es hervorgegangen, wiederum mit sich vereinigt und in sich aufgenommen wird. — Zum Zweck eines klaren Verständnisses ist es jedoch erforderlich, zuerst eine Charakterisirung des Systems im Allgemeinen vorauszuschicken und die Darstellung des Einzelnen erst auf diese folgen zu lassen.

II. Charakter, Princip und Inhalt des Systems.

Seinem allgemeinen Charakter nach gehört das System unsrer Schrift nicht zu den dualistischen, sondern zu den emanatistischen Systemen der Gnosis. Obwohl seine ganze Weltanschauung auf der Idee des Gegensatzes und Kampfes der beiden Principien des Lichtes und der Materie beruht, so ist doch von einem ursprünglichen selbstständigen Bestehen der Materie oder des „finstern" Princips neben dem reinen und göttlichen Princip des Lichtes nirgends eine Spur. Die *caligo* und das *chaos*, die untersten vom Lichtreich entferntesten Stufen des Daseins (dessgleichen die *pernicies*, das *peccatum* und die *peccatores*) werden vielmehr p. 206 f. ganz in derselben Weise als *„facta"*, als geschaffene Dinge vorausgesetzt, wie alle übrigen Theile des Universums; von dem Satze, dass um des ersten Mysteriums willen die ganze *universitas facta sit penitus* (p. 243), dass es *projeçerit emanationes omnes et haec quae sunt in istis omnibus* (p. 16), wird nie und nirgends etwa in Betreff der Materie eine Ausnahme gemacht, und ebenso beweist der von der Entstehung der Welt gewöhnlich, und zwar auch da, wo von den Strafmächten der niedern materiellen Welt die Rede ist (p. 285. 323. vgl. 348), gebrauchte Ausdruck *emanatio universi*, dass eben die Emanation der Weg ist, auf welchem der Verfasser sich Alles und Jedes entstanden denkt; ja p. 211 ist geradezu gesagt: *μυςήριον (primum) cognoscit, quapropter facta sit ὕλη κόσμου et quapropter sit solvendus penitus.* Die *ὕλη* ist zwar wesentlich das Unreine, das den Geist in der End-

lichkeit gefangen hält, dem er entsagen und von dem er frei werden muss, wenn er in das Reich des Lichtes gelangen will (s. besonders p. 248 ff.); aber sie ist darum kein ursprünglich und kein schlechthin böses Princip, auch gute Wesen der himmlischen Welt, wie z. B. die zum dreizehnten Aeon gehörigen Geister Barbelo (p. 13. 116. 127. 373) und Sophia (p. 63. 107. 115) haben eine ὕλη an sich, ja Christus selbst (p. 13 u. a. 120 ff.) kommt in einem hylischen Leib auf Erden, und die Seelen der Menschen, obwohl hylisch (p. 337 ff.), aus der ὕλη ἀρχόντων entstanden (ebd. und p. 11. 40. 251), können doch insgesammt, wenn sie nur die Mysterien der höhern Welt empfangen, den Zutritt zu der obersten Lichtregion (p. 40. 196 f. 286 ff. 355 f.) erhalten (daher denn auch in praktischer Beziehung nicht ein ἀποτάσσειν τῇ ὕλῃ schlechthin, sondern ein ἀπ. τῇ ὕλῃ *quae in κόσμῳ est* verlangt wird, (p. 217. 250. 254. 319). Ebenso wenig wie das System in Beziehung auf den Begriff der Materie dualistisch ist, kennt es einen Dualismus in Betreff der Gottheit selbst, es kennt nicht einmal einen Demiurg oder einen sonstigen für sich stehenden, die Welt beherrschenden Untergott, so zahlreich auch die *dii*, προπάτορες, ἄρχοντες, ἀρχάγγελοι sind, deren an vielen Stellen Erwähnung geschieht; es ist vielmehr entschieden monistisch; es gibt zwar seinen ἄρχοντες eine ähnliche relativ selbstständige Stellung und Macht, wie sie in andern Systemen der Demiurg hat, aber der Kreis ihrer Wirksamkeit ist ein beschränkterer als dort, und ein Hauptmoment der ganzen Anschauung unsrer Schrift vom Lichtreich besteht eben darin, dass es in dasselbe unter dem Namen *mysteria* und *praecepta* eine bei andern Gnostikern völlig fehlende Reihe von Wesen oder Principien einführt, von welchen fortwährend unmittelbar die oberste Leitung alles Seins und Geschehens in der gesammten Welt ausgeht. Wenn in dieser Rücksicht das System sich von dem biblischen Monotheismus weniger entfernt als die ältere Gnosis, so unterscheidet es sich dagegen wiederum von beiden in sehr bezeichnender Weise durch den grossen Reichthum von Emanationen aus dem höchsten Wesen, die uns p. 219 ff. der Reihe nach

vorgeführt werden. Zwar kennt auch das System des Basilides nicht weniger als 365 Himmel; aber diese Himmel gehören schon den untern Sphären an, wogegen hier gerade die höchste unmittelbar unter dem *Ineffabilis* stehende Region des Seins sich zu einem grossen Reichthum rein geistiger Lichtwesen entfaltet, die, obwohl sie zum Theil an der Leitung der Angelegenheiten der niedern Welt theilnehmen, doch insgesammt überhimmlische, über das Reich der Endlichkeit ein für allemal erhaben bleibende Ausstrahlungen des höchsten und letzten Princips sind. Dieselbe Eigenthümlichkeit wiederholt sich aber auch bei allen andern, höhern, niedern und niedersten Gebieten der Geisterwelt; jedes derselben theilt sich wiederum in mehrere kleinere, deren jedes mit verschiedenen höhern und niedern, herrschenden und dienenden Klassen von Geistern ausgestattet ist; sowohl das Reich des Lichtes, als das der Finsterniss und die zwischen inne stehenden Gebiete sind innerhalb ihrer selbst aufs Mannigfaltigste gruppirt und organisirt, und das Universum stellt so eine reich gegliederte Stufenreihe verschiedener und doch Ein Ganzes bildender Regionen und Sphären dar, deren jede ihre bestimmte Stelle und ihre eigene Funktion innerhalb des Ganzen hat. Das Motiv, in welchem diese grosse Mannigfaltigkeit und Fülle von Wesen des Geisterreichs ihren Ursprung hat, ist nicht etwa blos in dem allerdings sehr klar hervortretenden Einfluss heidnischer Lehren von mehrfachen Götterordnungen, Geisterklassen und dergleichen, noch auch vorzugsweise in dem Bestreben zu suchen, die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen durch lange Reihen von Zwischenwesen auszufüllen, sondern vielmehr einmal in der folgerechten Durchführung des Gedankens, dass Alles und Jedes, was in der Welt vorgeht, durch einzelne hiezu besonders aufgestellte Mächte und Kräfte des Jenseits geleitet und besorgt, und dass ebenso, weil diese Welt nur ein Ausfluss und Abbild der jenseitigen ist, alle Unterschiede und Gegensätze innerhalb der erstern (wie die verschiedenen Arten und Stufen der Geschöpfe, und besonders Gegensätze, wie Geistiges und Materielles, Wohl und Uebel, Tod und Leben, Gu-

tes und Böses u. s. w.) von verschiedenen Wesen und Sphären innerhalb der letztern abgeleitet werden müssen, vor Allem aber in der diesem System ähnlich wie dem basilidianischen zu Grund liegenden Idee absoluter Gerechtigkeit in der Ordnung des Universums, kraft welcher jeder Art von Gesinnungs- und Handlungsweise, jedem Verdienst und jeder Schuld, jedem grössern oder geringern Grade des einen oder des andern, jeder einzelnen höhern oder niedern Stufe geistiger Erkenntniss und Reinheit, zu welcher der Mensch sich erhebt, auch ein bestimmter Ort und Grad der Belohnung oder Strafe, eine bestimmte Abstufung der Seligkeit und Herrlichkeit oder der Qual und Verdammniss entsprechen muss. Das Thun des Menschen ist auch sein Schicksal; je nach der Höhe oder Tiefe, zu der sein geistiges Leben sich erhoben hat oder herabgesunken ist, bestimmt sich auch der Platz, den er im Jenseits einnehmen und das Loos, das ihm dort zu Theil werden wird, und darum sind auch mannigfaltige und verschiedene ein für allemal geordnete Stufen sowohl in der lichten Welt der Seligkeit als in der dunkeln Region der Verdammniss nothwendig, in welchen Jeder nach Verdienst seinen Ort finden kann. Der einzelne Mensch hat so in Bezug auf sein künftiges Geschick die reichste Wahl vor sich; nicht nur Seligkeit und Unseligkeit überhaupt, sondern innerhalb jeder und besonders innerhalb der erstern die mannigfaltigsten Grade stehen ihm offen, er kann sich ein bescheideneres, ebenso aber auch ein überschwengliches, ihn mit dem höchsten Princip alles Seins in unmittelbare Verbindung setzendes Maass von Seligkeit und Herrlichkeit erringen; die christliche Erlösung hat ihr Wesen eben darin, dass sie nicht nur dem, der Busse thut, Alles, auch das Schwerste, verzeiht, sondern auch Jedem, je nachdem er „gesucht, gestrebt und gerungen“ hat (vgl. p. 250 f. 254. 280 u. s.) und je nachdem ihm geistige Hülfe und Förderung von Seiten seiner Mitbrüder zu Theil geworden ist (vgl. p. 238 ff. 263 ff. u. s.), seinen eigenen Platz und Rang innerhalb der über alle Welten und Himmel unendlich erhabenen Region des göttlichen Lichtreichs anweist; das Evangelium soll eben dadurch das höhere Stre-

ben im Menschen um so mächtiger und kräftiger erregen, dass es für alles und jedes Bemühen auch eine entsprechende Ehre und Belohnung in Bereitschaft hält, und so Jeder nicht nur zur Begnadigung und Erlösung überhaupt, sondern auch zu einer besondern, genau nach Verdienst abgemessenen Anerkennung seiner Person gelangt. Bei dieser unverkennbaren Tendenz des Systems, das Christenthum als die Religion darzustellen, welche dem höhern Streben des Menschen mit vollster Anerkennung und Belohnung entgegenkommen und ihm für die Zukunft die grossartigsten und erhebendsten Aussichten in Betreff seines persönlichen Geschicks eröffnen will, ist es natürlich, dass es neben der Idee der Gerechtigkeit auf der andern Seite auch die der Gnade oder den Charakter des Christenthums als der Religion der Erlösung und Beseligung auf's Entschiedenste hervorhebt, und darum auch eine eigene Klasse höchster Principien aufstellt, die sich „Jedes erbarmen" und deren Anrufung zu aller und jeder Zeit, auch wenn alle sonstigen Wege zur Versöhnung verschlossen sind, noch zur Gnade und Rettung führt, nämlich die höchsten „Mysterien" (p. 269. 303 ff.); wie die metaphysische Anschauung des Systems die ist, dass die göttliche Ureinheit das Alles aus sich Erzeugende, über alle Gegensätze Uebergreifende sei, so soll auch nach der Seite des Praktischen das Princip der Versöhnung das höchste, allen und jeden Zwiespalt schliesslich überwindende sein, daher denn auch für diejenigen Menschen, welche rein und gut gelebt haben, aber zu der alleinseligmachenden Erkenntniss des Lichtreichs nicht gelangt sind, dadurch Sorge getragen wird, dass sie auf dem Wege der Metensomatose oder Palingenesie in ein zweites Erdendasein versetzt werden, in welchem diese ihnen noch fehlende Erkenntniss des Evangeliums ihnen zu Theil werden wird (p. 261 ff. 387 ff.). Dessungeachtet aber ist nach dem Obigen dem System die Idee der Gerechtigkeit ebenso wesentlich als die der Gnade; wie das Gute, so kann auch das Böse nicht unvergolten bleiben, ja es kann, da das Gute das höchste Princip und daher die „Reinigung" des Universums von allem Unwürdigen und Verkehrten der letzte Zweck des ganzen Welt-

processes ist, schliesslich gar nicht mehr geduldet, es muss gänzlich vernichtet werden, was nicht nur von den Seelen der Gottlosen im buchstäblichen Sinne (p. 259. 324 u. s.), sondern auch von den bösen Weltmächten insofern gilt, als über sie ein ihre Macht vollkommen vernichtendes Gericht ergehen (p. 76), und diese ganze materielle Welt zerstört werden wird (p. 211). Entweder durch Bekehrung und Besserung (wie sich diese z. B. in der höhern Geisterwelt an der Sophia, in der Menschenwelt an denen, welche dem Evangelium glauben und gehorchen, vollzieht) oder durch völlige Vernichtung muss das Böse verschwinden; die Welt ist dazu da, dass sie von allem Materiellen gereinigt, und sodann zu ewiger Vereinigung mit dem Reiche des Lichtes, in welchem keine Trübung und Finsterniss ist, emporgehoben werde (*erectio universi* p. 36. 334 u. s.); ja sie ist, wie nach dem ganzen Charakter des Systemes angenommen werden muss, eben nur dazu erschaffen, d. h. mittelst des ersten Mysteriums aus dem *Ineffabilis* hervorgetreten, damit dieses und die übrigen „*mysteria purgatores et remissores*" d. h. die der Entsündigung der Welt durch Bekehrung und Busse vorstehenden verborgenen Kräfte der Gottheit (p. 249. 352. 269. 303 u. s.) eben diese ihre entsündigende, auch den Abfall und Widerstand gegen das Gute überwindende Thätigkeit in dem ganzen Umkreis eines durch sie hervorgebrachten unermesslichen Universums verwirklichen, und so die ewige Erhabenheit des Göttlichen über alle Endlichkeit, die unendlich versöhnende und beseligende Macht und Lebensfülle des guten Princips zur Darstellung bringen können (*mysterium, cuius causa universum factum est* p. 16 cf. 9. 225 f. 243. 317).

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass die Grundrichtung des Systems, auf welcher namentlich seine Eigenthümlichkeit den meisten andern Systemen der Gnosis gegenüber beruht, eine wesentlich ethische ist. Diese Ansicht von demselben bewährt sich auch an seinem gesammten übrigen Inhalte, so weit derselbe hier, wo wir es nur erst mit dem Allgemeinen zu thun haben, in Betracht gezogen werden kann. Einmal ist von der höchsten Sphäre des Daseins, von dem oberen

Lichtreich, alle und jede sittliche Unvollkommenheit ausgeschlossen, indem z. B. der Abfall keineswegs schon hier, sondern erst im „κεφασμός" d. h. in der unter diesem Lichtreich liegenden, aus Licht und Materie gemischten niedern Geisterwelt beginnt, daher die Sophia hier aus dem Pleroma, in welchem sie bei Valentin ihren Sitz hat, in diese niedere Sphäre herabgerückt ist. In der höchsten Region herrscht überall reine Freiheit und Geistigkeit, vollkommene Gesetzmässigkeit und Harmonie; mit freiem Willen, nach eigenem Entschluss lässt der *Ineffabilis* die in seinem Schoosse ruhenden, zu eigener fürsichseiender Realität hervorstrebenden Lichtwesen aus sich heraustreten, und keines von ihnen übertritt die Ordnung des Ganzen oder verlässt die ihm angewiesene Stellung, sondern sie verharren entweder in Ruhe an ihren τόποι und τάξεις (sich gleichsam begnügend, durch ihr Dasein Zeugen der unendlichen Schöpferkraft ihres Urhebers zu sein), oder machen sie sich zu thun mit der Mittheilung des Lichts oder des Princips des Geistes und Lebens an die niedere Welt, und mit der Sorge für die Reinerhaltung und Zurückführung desselben aus den Sphären, in welchen es mit der Materie zu kämpfen hat, d. h. eben mit dem Geschäft der Entsündigung und Erlösung des Universums (vgl. z. B. p. 248). Ebenso besteht der κεφασμός seiner einen (obern) Hälfte nach aus drei Sphären (θησαυρὸς luminis, dextri, μέσοι), deren Bewohner einzig dazu bestimmt sind, die Lichtkraft in die niedern Gebiete überzuleiten, für die Ausscheidung alles hier an dieselbe sich anhängenden Unreinen zu sorgen, die ἄρχοντες zu beaufsichtigen und im Zaum zu halten, über die Zurückführung der einer Läuterung durch die Palingenesie bedürftigen Menschenseelen auf die Erde zu wachen, und die endlich wirklich rein und gut zur Höhe kehrenden Seelen zu prüfen und in's Lichtreich hinüberzuführen. Noch mehr aber tritt diese ethische Tendenz in der Art und Weise hervor, wie unsre Schrift das religiöse Leben selbst und zwar insbesondere das Verhältniss zwischen Erkennen und Handeln auffasst, und in den Forderungen, welche sie an den Menschen stellt, wenn er selig werden will. Auf der einen Seite

zwar zeigt sich der Verfasser aufs Höchste begeistert von der *γνῶσις* als solcher; er stellt die Erkenntniss der Geheimnisse der höhern Welt als die höchste Stufe der Vollkommenheit dar, zu welcher ein Mensch gelangen kann (vgl. p. 15 f. 28 f. 56. 82. 187. 275. 357), und verräth seine eigene Begeisterung für dieselbe namentlich dadurch, dass er zu wiederholtenmalen schildert, wie die den Belehrungen Christi zuhörenden Jünger oder vielmehr die in ihren Seelen wohnenden Lichtkräfte (*πνεύματα, incolae lucis*) von seinen Eröffnungen über das Reich des Lichtes wunderbar bewegt und ergriffen werden, so dass ihnen zu Muthe ist, als müssten sie aus sich selbst heraustreten und mit ihrem Herrn und Meister, der ihnen die in ihrem eigenen Innern schlummernden Geheimnisse zum klaren Licht des Bewusstseins erweckt, sich vereinigen (p. 280. 293); ebenso theilt er die Ansicht älterer Systeme, dass ein göttlicher Lichtkeim im Menschen wohne, durch den er innerlich der obern Welt angehört und zur wirklichen Vereinigung mit derselben befähigt wird. Aber dessungeachtet ist bei ihm nirgends jener Unterschied zu finden zwischen Pneumatischen, Psychischen und Hylischen, unter denen die erstern einzig und allein durch ihre höhere Natur ohne Rücksicht auf ihr thätiges Verhalten selig werden; der geistige Lichtkeim ist in allen Menschen, wie in allen auch die Materie und der böse Trieb (das „*ἀντίμιμον πνεύματος*“) ist; an Alle ohne Unterschied ergeht der Ruf zur Busse und die Verheissung der Seligkeit; weder vom Einen noch vom Andern ist irgend einer ausgeschlossen, alle *ψυχαὶ ὑλικαί* sollen gerettet und beseligt werden (p. 40 u. s.); die Apostel haben zwar ausser jenem allgemein menschlichen Lichtkeim noch eine besondere Lichtkraft, aber diese ist ihnen nur dazu gegeben, damit sie durch dieselbe in den Stand gesetzt werden, aller Versuchungen und Verfolgungen ungeachtet ihren hohen Beruf zur Errettung der ganzen Welt standhaft zu erfüllen; und nicht blos die Erkenntniss der Mysterien des Lichts, nicht blos der Empfang der Sakramente ist es, was die Seligkeit bedingt, sondern auch, dass man das thue, „was der Mysterien würdig ist“, dass man der Welt

und der Materie, der Sinnlichkeit und der Lasterhaftigkeit absage (wesswegen denn auch p. 386 f. gegen unsittliche Gebräuche einer ophitischen Sekte, die wohl mit den Epiph. haer. 26. §. 4. von den *Γνωστικοί* oder *Στρατιωτικοι* berichteten identisch sind, eine drohende Verwarnung gegeben wird). Allerdings aber zeigt hiebei das System seinen gnostischen Charakter doch wiederum darin, dass es in ähnlicher Weise, wie es von den Ophiten u. A. bekannt ist, auf symbolische sakramentliche Akte und auf mystische Formeln (*ἀπολογίαι, ἀποφάσεις*) ein ganz besonderes Gewicht legt, durch welche die Erhebung der Seele zum Lichtreich und namentlich ihr Hindurchgang durch die Welten der *ἄρχοντες*, durch welche der Weg zur Höhe führt, bedingt sein soll; der Verfasser gibt zwar (mit Ausnahme von p. 375 ff. s. oh.) keine Auseinandersetzung über die nähere Beschaffenheit (*τύποι, σχήματα, σφραγίδες, ψῆφοι*) dieser sakramentalen Akte und Formeln, aber sie haben ihm so grosse Bedeutung, dass er namentlich die Erhebung zu einer bestimmten einzelnen Stufe des Lichtreichs durchaus von dem „Empfange der Mysterien dieser Stufe" oder davon abhängig macht, dass man durch einen besondern Akt gleichsam zum Theilbaber dieser oder jener Sphäre geweiht, zum Anrecht auf dieselbe zugelassen wird. Und hier ist nun der passende Ort, ehe wir zur Darstellung des Systems selbst übergehen, das Nöthige über die eigenthümliche Mysterienlehre desselben anzugeben. Um über dieselbe in's Klare zu kommen, müssen vor Allem die verschiedenen Bedeutungen unterschieden werden, in welchen Wort und Begriff von *μυστήριον* gebraucht wird. In vielen Stellen wird mit demselben nichts Anderes bezeichnet als etwas Geheimes, gar nicht oder nicht Jedem Offenbares, schwer zu Erkennendes überhaupt, sei es nun ein schwer zu enträthselndes Ereigniss (p. 25) oder ein zunächst verborgener Plan und Rathschluss (p. 317. 354), oder eine wie z. B. die Magie (p. 25. 27. 29) ohne besondere höhere Offenbarung unerkennbare Thatsache oder Lehre (p. 43. 55. 58. 67. 70 f. 73. 217. 247), oder ein Gegenstand, dessen Wesen oder Bedeutung oder Macht nicht oder nicht sogleich erkennbar ist, und der

daher etwas Dunkles, Unbegreifliches, Unberechenbares hat (p. 64), oder eine geheime oder geheime Kräfte oder Erfolge in sich schliessende Bezeichnung, Benennung, Formel u. dgl. (p. 18 ff. 41. 43. 84. 107. 286 f. 363. 332. 335), oder etwas, das obwohl nicht unbekannt, so doch irgend etwas über das gewöhnliche Wissen Hinausliegendes, irgend eine höhere Beziehung und Bedeutung in sich schliesst (p. 68. 91), oder eine solche innere Bedeutung und Beziehung selbst (p. 313), oder dasjenige, was irgend einem Wesen eigenthümlich zukommt, und daher für Andere etwas Verschlossenes und Geheimes ist (p. 60. 91 f. 130. 133). Sehr häufig ist namentlich eben diese letztere Bedeutung, und zwar wiederum in verschiedenen Beziehungen; μυστήριον bezeichnet hier entweder ein besonderes Eigenthum, einen besondern Vorzug, eine besondere Kraft, Wirksamkeit eines Wesens oder einer Stufe von Wesen (p. 17. 64 f. 84. 111), oder die jeder Stufe (Sphäre) eigenthümlich zukommende Funktion (p. 44 f. 49. 56. 63. 107. 164), oder den Inbegriff ihrer innern unterscheidenden Eigenthümlichkeit überhaupt, ihre Benennung, Würde und Stellung (p. 49. 60), oder etwas, das dieses Alles bezeichnet, darstellt (p. 18. 43. 79. 363), und diese Bedeutung ist es nun, an welche sich die obige Lehre des Verfassers von der Einweihung in Mysterien der Lichtwelt überhaupt oder eines besondern höhern oder niedern τόπος derselben anknüpft. Das μυστήριον jedes τόπος, obwohl an sich allen unterhalb dieser Sphäre Befindlichen verschlossen, kann doch durch Offenbarung auch ihnen mitgetheilt werden; der Empfang eines Mysteriums befähigt den Empfänger den Ort, den es bezeichnet, zu erkennen, nach der Befreiung von den Banden des Körpers durch Nennung desselben (p. 278. 286 ff. 344) in ihn aufgenommen und seinen Bewohnern gleichgestellt zu werden, volles Bürgerrecht in ihm zu haben (p. 51 f. 60. 78 f. 84. 189 f. 196. 202 ff. 228. 233 f. 245. 287). Die Mittheilung eines solchen Mysteriums zu dem damit beabsichtigten Erfolge kann auf verschiedene Weise geschehen, entweder durch blosse Nennung desselben (p. 238. 240), oder auch zugleich durch einen ceremoniellen Akt (welche Akte sodann gleichfalls μυστήρια genannt werden), z. B.

(p. 375 ff.) durch einen feierlichen Opfer- und Gebetsakt (vgl. p. 276. 326. 363), vielleicht auch durch eine Signation, welches Letztere desswegen nicht unwahrscheinlich ist, weil das einer Seele mitgetheilte Mysterium als ein ihr anhaftendes, sie in die obere Welt begleitendes und als Theilhaberin des Lichtreichs bezeichnendes *signum* vorgestellt (p. 239 ff. 263. 328. 334. 363) und die Mittheilung oder Anrufung eines Mysteriums auch mit dem Ausdruck *facere mysterium* bezeichnet wird, womit ja nichts Anderes als die Realisirung des Mysteriums für das Subjekt durch einen diese Realisirung vollbringenden und bezeichnenden symbolischen Akt gemeint sein kann. Ebenso aber, wie die Erhebung zu einem bestimmten Orte der obern Welt von dem Empfange des dafür bestimmten Mysteriums abhängt, ist auch das Gelangen in das Reich des Lichtes oder die Seligkeit überhaupt an das *accipere* oder *facere mysteria* geknüpft; die *mysteria τόπων* sind nur einzelne Unterarten der *mysteria luminis* überhaupt. Zu diesen Lichtmysterien im weitern Sinne des Worts gehören nicht nur die Taufe (p. 300. 377), die Eucharistie (p. 374), sondern auch weitere Akte, durch welche theils Entsündigung (p. 303. 375 ff.), theils die Mittheilung von andern Gütern oder Kräften der Lichtwelt, z. B. der Macht zu Krankenheilungen, Todtenerweckungen (p. 279 ff.), ja nach p. 277 f. sogar eine Befreiung aus Qualen und Verfolgungen mittelst eines plötzlichen Todes erbeten und erlangt wird, dessgleichen auch solche, durch welche eine Seele vom Lichtreich ausgeschlossen (p. 312) und der ewigen Verdammniss übergeben werden kann (p. 274), daher denn auch die *mysteria luminis* mit dem sonst gebräuchlichen Namen *claves coelorum*, durch die man „binden und lösen", „aufnehmen und verwerfen kann", bezeichnet werden (p. 372. 374. 60). Unter den Mysterien nun, welche die Sündenvergebung vermitteln, werden selbst wiederum Unterschiede gemacht; es gibt für leichtere, schwerere und schwerste Sünden besondere und besonders zu vollziehende Mysterien. Diese sündentilgenden „Mysterien" sind aber nicht blosse subjektive Akte; sondern wie das zu einem bestimmten Ort der Lichtwelt führende Mysterium (Sakrament) zugleich etwas Objek-

tives, nämlich der Ort selbst ist, dessen Name über und für den in denselben Einzuweihenden genannt oder angerufen werden muss, so haben auch die sündentilgenden Mysterien oder Sakramente eigene sündenvergebende Mächte oder Principien der Lichtwelt zu ihrer Voraussetzung, in deren Hand die Vergebung liegt, durch deren Nennung oder Anrufung eben der sakramentale Vergebungsakt zu Stande kommt (p. 327. 330. 376 ff.), deren sühnende Kraft der Einzelne empfangen *(accipere)*, durch einen Akt sich aneignen *(facere)* muss, um die von ihnen vermittelte Vergebung zu erhalten (p. 227—245. 263—278. 302—319). Diese sündenvergebenden Principien heissen gleichfalls *μυστήρια*, „geheime", nur durch besondere gnädige Mittheilung und Offenbarung von Seiten ihrer selbst erreichbare Wesen, in welchen für den Menschen eben dieses höhere, für ihn selbst unerreichbare (verborgene) Gut der Sündenvergebung oder Erlösung enthalten ist. Diese Wesen gehören, wie schon oben bemerkt wurde, zu den höchsten, aus dem *Ineffabilis* unmittelbar hervorgegangenen Principien des Lichtreichs, von denen die Weltschöpfung und die oberste Leitung des Ganges aller Dinge und insbesondere die christliche Erlösung ausgeht; sie theilen sich aber zugleich wieder in Mysterien verschiedener Grade, und zwar so, dass die der höhern und höchsten Grade auch die höhere oder höchste Vollmacht zur Sündenvergebung haben, während die niedern auf Vergebung einzelner wenigen schwerer Sünden beschränkt sind (p. 314 u. s.). In dem Begriff der Mysterien ist also mit einem Worte alles dasjenige vereinigt, wovon das Bestehen und Heil der Welt und der Menschheit insbesondere abhängt, die Mysterien erzeugen, regieren, versöhnen und retten die unter ihnen stehenden Wesen, und das ganze Christenthum ist daher nichts als die durch Christus vermittelte Mittheilung oder „Herabführung" (p. 276 u. s.) der Mysterien in die Welt, durch welche diese mit dem Reich des Lichtes bekannt gemacht, versöhnt und auf ewig vereinigt werden soll.

Nachdem so im Bisherigen die Grundanschauung des Systems und seine Hauptideen dargestellt sind, gehen wir zur

Betrachtung der Gestaltung desselben im Einzelnen über, die zwar nicht überall klar und vollständig, aber doch immerhin so weit wiedererkannt werden kann, dass sich aus derselben ein anschauliches Bild des erfinderischen Phantasiereichthums gewinnen lässt, mit welchem die Gnosis hier das Problem einer nach allen Seiten bestimmt durchgeführten und in sich abgeschlossenen Metaphysik des Jenseits in ihrer Weise zu lösen sucht.

A. Urprincip, Entstehung und Gestaltung des Universums; Abfall des Endlichen vom Unendlichen.

Das gesammte Reich des Daseins zerfällt (vgl. S. 28) in drei Hauptgebiete, in das der reinen Lichtwelt (*regnum luminis* p. 128. 237 u. s.), in den *κεραμός*, die aus Licht und Materie gemischte (jedoch immer noch überhimmlische und überirdische) Welt, und den *κόσμος*, zu welchem als unterste Sphäre des Daseins die *caligo tenebrarum* gehört, das durchaus materielle Gebiet absoluter Finsterniss; die erste dieser drei Welten wird auch *internum interni* (p. 99), die letzte *externum externi* (ib. 75. 187) genannt, obwohl der Name *internus internorum* an andern Stellen in einer speciellern Bedeutung als Bezeichnung des *Ineffabilis* (p. 7. 21 ff. 41) oder doch der ihn zunächst umgebenden höhern Lichtregionen (p. 75. 187) gebraucht zu werden scheint. Das Erste daher, was in Betracht kommen muss, ist die oberste Lichtwelt, die zugleich das Princip aller Dinge, den „Unaussprechlichen", in sich enthält und selbst wieder in drei Sphären 1) die des *Ineffabilis*, 2) die der höchsten, 3) die der niedern Emanationen sich theilt.

I. Die oberste Lichtregion.

1. An der Spitze des Universums überhaupt und der obern Lichtwelt insbesondere steht der *Ineffabilis*, neben *internus interni* und *Deus ἀληθείας* (p. 242) in den drei ersten Büchern der einzige Name des höchsten Princips. Der Ort, in welchem dieses Urwesen zu suchen ist (vgl. p. 242 init.), wird nicht näher bestimmt, ist aber wahrscheinlich diejenige Region, welche mehrfach *τόπος ἀληθείας*

genannt wird, Ort des wahren absolut realen Seins (pag. 121 ff. 127 f. 216 *τόπος ἀληθείας Ineffabilis*; vgl. p. 377 f.). Der *Ineffabilis* ist derjenige, von welchem zunächst alle Wesen der Lichtwelt (hiemit aber mittelbar auch das übrige Universum) ausgehen *(ipse profudit eos omnes* p. 224), und welcher sie, so wie Alles, was durch sie geschieht (z. B. das Werk der Weltversöhnung), in oberster Linie beherrscht und leitet (p. 224. 9. 19 f. 311). Ueber das eigentliche Wesen dieses Urprincips erfahren wir freilich Weniges, da das Genauere hierüber von dem Verfasser einer später zu gebenden Darstellung aufbehalten wird (p. 241 f.) und unter den wenigen hieher gehörigen Stellen gerade die wichtigste (p. 252—254) theils nicht ganz vollständig erhalten, theils vielfach unklar ist. Soviel geht jedoch aus ihr, sowie aus p. 241 f. 228 und 226 hervor, dass der Unaussprechliche als Persönlichkeit gedacht wird, die ebenso konkrete Realität für sich, als auch ursprünglicher Inbegriff alles andern (erst aus ihm heraustretenden) Seins ist. Der *Ineffabilis* hat eine doppelte, zweifache Realität an und in sich, eine solche, die nicht aus ihm heraustritt, ihm immanent bleibt, und eine solche, die aus ihm herausgeht, zu eigener Existenz emanirt (p. 252). Jede dieser zwei Realitäten, sowohl die dem *Ineffabilis* immanent bleibende *(qui haud προῆλθον* ebd.) als die aus ihm heraustretende, ist eine Mehrheit für sich seiender Wesen (weil das Urprincip nicht wie bei Philo als abstraktes Sein, sondern, wie auch in der übrigen Gnosis, neben aller Erhabenheit über alle endlichen Bestimmungen doch zugleich als Princip unendlicher Realität, als schöpferischer das Reale aus sich selbst heraussetzender Urgrund gedacht werden soll). Diejenigen Wesen nun, die dem *Ineffabilis* immanent sind und bleiben, erhalten, weil sie zu ihm selbst gehören und nur als zu ihm gehörig Realität haben, den Namen *„μέλη Ineffabilis“*; der *I.*, heisst es p. 242, *stat disiunctus* (als für sich seiende, geschiedene Persönlichkeit) *cum suis μέλεσιν omnibus* (mit dem *acervus* seiner *μέλη* ebd.), es ist eine *multitudo μελῶν*, aber Ein *σῶμα* (p. 253); zugleich jedoch sind diese Glieder unter sich nach Rang und Bedeutung verschieden (p. 252 f.:

unumquodque est κατὰ τιμὴν suae gloriae, caput κατὰ τιμὴν capitis et oculus κατὰ τιμὴν oculorum et auris κατὰ τιμὴν aurium et reliqua μέλη, vgl. 1 Kor. 12, 14 ff.). An derselben Stelle wird zwar beigefügt, wenn in dieser Weise von den Gliedern des *Ineffabilis* (von einem Haupt, Auge u. s. w. desselben) geredet werde, so sei diess nicht *ἐν ἀληθείᾳ μορφῆς,* sondern nur *ἐν παραδείγματι et ἴσῳ et similitudine* gesprochen; allein es soll hiedurch wohl nur eine zu anthropomorphistische Vorstellung abgewehrt werden, die Sache selbst wird dadurch nicht aufgehoben, da auch sonst wiederholt von den Gliedern des *Ineffab.* die Rede ist. Einen nähern Aufschluss darüber, was man sich unter den *μέλη* zu denken habe, scheint die Stelle p. 254 zu versprechen, wo gesagt wird, derjenige, welcher die höchsten Mysterien gefunden habe, habe damit auch gefunden die *verba μυστηρίων, haec quae scripsi vobis κατὰ similitudinem, ista esse μέλη Ineffabilis,* und ein Solcher sei *primus in ἀληθείᾳ,* ja Gott selbst gleich; ebenso sagt Christus p. 253, das „*verbum*" habe er bis jetzt seinen Jüngern noch nicht „*in veritate* geoffenbart", womit sodann noch weiter zu verbinden sind p. 232 f., wo das *verbum unicum cognitionis totius* noch über das „erste" (aus dem *Ineffab.* emanirte) Mysterium gestellt wird, und p. 242, wo neben den *emanationes* des *Ineff.* auch von einer *loquela* desselben (vgl. p. 226 *in lingua Ineffabilis)* die Rede ist. Hienach wären die *μέλη* als *verba* vorzustellen, in die sich etwa das Eine, höchste „*Verbum*" *Ineffabilis* getheilt hätte; wie das Emaniren der aussergöttlichen Wesen aus dem Urprincip eine *loquela* des letztern ist, so wäre jenes *Verbum* etwa das Schöpfungswort, durch welches der *Ineff.* in sich selbst von Ewigkeit her eine Mehrheit von *verba* (*μέλη*) hervorgebracht hätte, und die Bezeichnung der *μέλη* als *verba* hätte wohl den Sinn, dass unter ihnen verstanden wären schöpferische göttliche Kräfte (*λόγοι, δυνάμεις*), die zusammen das Wesen der Gottheit ausmachen, und ebendarum auch Glieder (Bestandtheile und Werkzeuge) derselben heissen können. Neben diesen *μέλη* finden sich jedoch noch andere dem *Ineff.* immanent bleibende Realitäten, nämlich *μυστήρια quae κα-*

τοιχεῖ *in Ineffabili* (p. 252), *μυστήρια ἐν μέλεσιν Ineffabilis* (p. 241). Da diese Mysterien p. 241 *dulcia* genannt werden, und da p. 252 gesagt wird, dass „dieser Mysterien würdig seien die *μέλη* oder diejenigen Wesen, *qui haud προῆλθον (ex Ineffabili)*", sowie p. 241, dass diejenigen Menschen, welche das erste Mysterium, d. h. das erste der aus dem *Ineff.* hervorgetretenen Mysterien (in dem S. 33 angegebenen Sinn) empfangen haben, auch an jenen in den *μέλη* des *Ineff.* enthaltenen (allerhöchsten) *dulcia mysteria* Antheil bekommen können, so sind unter diesen letztern, der sonstigen Bedeutung von *μυστήρια* entsprechend, Principien, geheime Kräfte zu verstehen, die für den, der sie empfängt, etwas Höheres, Seligmachendes vermitteln, und dieses Höhere kann nun hier natürlich nichts Anderes sein, als die innigste Vereinigung mit dem *Ineff.*, die Aufnahme in das Urwesen selbst (wobei übrigens bemerkt werden muss, dass von den *μέλη Ineff.* p. 252, da sie ja schon zu ihm gehören, nur in uneigentlichem Sinne, als tropische Bezeichnung ihrer unendlich hohen Würde, gesagt sein kann, sie seien *digni* der Mysterien, die im *Ineff.* wohnen). Neben den *μέλη* gehören also zum Wesen des *Ineff.* auch noch Kräfte (Mysterien), durch welche er das ausser ihm Seiende mit sich vereinigen, in sich herein- oder zurücknehmen kann, *media* der absoluten *unio mystica* des Aussergöttlichen mit dem Göttlichen. Zugleich ist jedoch daran zu erinnern, dass in der oben angeführten Stelle p. 254 die *μέλη* nicht nur *verba*, sondern auch *verba μυστηρίων (gen. appositionis)* genannt werden; wie in dieser höchsten Sphäre alles Verschiedene im Grunde doch wieder Eines und Dasselbe ist, so können nicht nur die mit „*μυστήρια*" bezeichneten Kräfte, sondern auch diejenigen, welche sonst „*μέλη*" heissen, zugleich als *mysteria* oder *verba mysteriorum* bezeichnet werden, da auch sie geheime, verborgene *δυνάμεις* der Gottheit sind. — Diesen *μέλη (qui haud προῆλθον)* stehen nun die ursprünglich gleichfalls zur Substanz des *Ineff.* gehörenden, ihm gleichfalls immanenten, aber zu gesonderter Existenz heraustretenden Wesen gegenüber. Wie die im *Ineff.* selbst wohnenden Mysterien höher als alle

andern Mysterien sind, so sind auch die *μέλη* höher als diejenigen Wesen, *qui προῆλθον* (z. B. höher als das „erste Mysterium", was p. 252 ausdrücklich gesagt wird); die aus dem *Ineff.* heraustretenden Wesen sind also in Vergleich mit jenen der geringere Theil der Realität oder Substanz des *Ineff.*, wie es denn auch p. 226 vom „ersten Mysterium" heisst, dass es hervorgetreten sei *ex ultimo μέλει Ineffabilis*, d. h. wohl, dass es, weil es zu den emanirenden Wesen gehörte, schon ebe es emanirte im letzten, am tiefsten stehenden Glied des *Ineff.*, das am wenigsten „*τιμή*" unter allen hat, enthalten gewesen und darum eben aus ihm hervorgetreten sei. Die Vorstellung des Systems scheint folglich die zu sein, dass in dem Urprincip, oder in der Realität, die es als Princip alles Seins in sich enthält, ein Unterschied eines höhern und niedern Seins, einer absolut und einer schon weniger göttlichen Substanz stattfinde, und dass nur dieser schon nicht mehr vollkommen göttliche, schon einen, wenn auch nur kleinsten Keim von Endlichkeit in sich tragende Theil der Realität des Urwesens zu selbstständiger Existenz herausgetreten sei, und den Anfang zu einer ausser und unter dem absoluten Urprincip stehenden Welt gemacht habe, — eine Ansicht, welche darin eine Bestätigung findet, dass, wie wir später sehen werden, in analoger Weise die niedere Welt als Niederschlag *(faex)* der Lichtwelt oder als entstanden durch Aussonderung gröberer Bestandtheile, weniger idealer oder ätherischer Elemente des Lichtes der obern Welt gedacht wird. Zugleich ist zu bemerken, dass nach p. 17 *(primum mysterium, quod factum est ab initio in hoc qui ineffabilis, antequam προῆλθε)* die emanirenden Substanzen nicht von Ewigkeit her existiren, sondern innerhalb des Urwesens selbst erst entstanden sind, aus der in demselben enthaltenen unendlichen Substanz sich erst in der Zeit zu besonderer Realität erhoben haben, während diess von den *μέλη* nicht anzunehmen ist; auch hienach sind die emanirenden Substanzen Wesen zweiten Ranges, und zugleich erhalten wir hiedurch die weitere Vorstellung, dass der (transeunten) Hervorbringung der ausser dem Absoluten seienden Welt eine innere

(immanente), innerhalb des Urwesens selbst fallende Hervorbringung der Substanz derselben vorherging, so dass das Aussergöttliche seinem Ursprung nach zum Göttlichen selbst gehört, und so dieses Letztere auch hiedurch als das Alles in sich enthaltende, auch das Aeussere in sich befassende Eine Urwesen gesetzt und festgehalten wird.

2. Dasjenige, was dem *Ineffabilis* zunächst steht, sind die aus ihm selbst unmittelbar emanirenden Substanzen. Ihr Hervorgang wird (indem hier ohne Zweifel die Analogie der Zeugung und Geburt zu Grund liegt) einerseits als ein von dem Urwesen selbst gewolltes Heraussetzen derselben (*ipse profudit eos omnes* p. 224) bezeichnet, andererseits aber, sofern sie schon vorher in ihm subsistiren, auch als ein von ihnen selbst ausgehendes Hervortreten zur Existenz, wofür p. 219—224 der eigenthümliche Ausdruck gebraucht wird *σκύλλεσι* (vgl. p. 221 *excusserunt*) *se* (*ut προέλθωσιν ex Ineffabili* p. 224), sie zerren an sich, raffen sich auf und zusammen, erheben sich aus dem indifferenten Zustande des Ruhens im Urgrunde, aus dem unbewegten Ansichsein zu selbstständigem und selbstthätigem Sein, zu eigener fürsichseiender Existenz und zu eigener die schöpferische Thätigkeit des Urwesens fortsetzender und nachbildender produktiver Wirksamkeit. Die erste Substanz, welche so sich zu gesonderter Realität und Thätigkeit herausbewegt, ist das *mysterium Ineffabilis* (*κατ' ἐξοχήν*), auch *m. unicum Ineff.* (p. 236) oder *mysterium primum* (oder *primum mysteriorum omnium* p. 9), die höchste Potenz des gesammten Universums; es ist das, was von Anfang an war (p. 9. 117), um dess willen die ganze Welt (p. 9. 16. 243. 317) und insbesondere alle andern Mysterien (p. 16) und sonstigen höchsten Wesen der Lichtwelt (p. 225) geschaffen sind; durch dieses *mysterium* ist der Hervorgang und die Existenz aller andern Wesen vermittelt (*exitus est eorum omnium, constitutio est eorum omnium* p. 225 f.; *est egressio omnis et elatio omnis, projecit emanationes omnes et haec quae sunt in istis omnibus* p. 17); es ist in allen nach ihm kommenden Wesen, enthält sie in sich und durchdringt sie als ihr Princip (*est in his omnibus* p. 225;

nomen illius nos, sc. alle höchsten Wesen der Lichtwelt, *omnes sumus* p. 17); es erkennt Alles, was ist (p. 206—226. 233), ordnet von Anfang an den gesammten Gang der Dinge, sowohl in der höhern (p. 193), als in der niedern Welt, es sendet Christus zur Befreiung der Sophia und zur Erlösung der Menschheit oder kommt vielmehr selbst in ihm herab, um diese Zwecke zu vollbringen (s. unt.), es ist das höchste reinigende und vergebende Princip, es führt die Welt zu Gott zurück, zieht das aus dem Absoluten herausgetretene Endliche wieder zu demselben heran, und scheidet zugleich das Unreine und Unwürdige aus (p. 274), es erhebt das Universum zu Gott *(est erectio eorum omnium* p. 225); es ist dasjenige, dessen „Vollendung" Zweck und Ende alles Seins ist, d. h. es ist zugleich das Princip des göttlichen Weltplans, dessen Vollziehung alles Uebrige untergeordnet, zu dessen Verwirklichung alles Andere da ist (Alles geschieht *propter perfectionem* oder *consummationem primi mysterii* p. 20. 117. 318. 355; *πρὸς οἰκονομίαν p. m.* p. 339). Sofern hienach das erste Mysterium das Eine schöpferische und ordnende Princip für Alles ausser dem Urwesen ist, heisst es p. 226 auch *verbum unicum Ineffabilis,* der Eine Alles in sich enthaltende und ebendarum auch für die Erkenntniss das Princip alles Wissens bildende, die Lösung aller Räthsel des Daseins in sich schliessende Ausdruck des Wesens und Willens der Ureinheit *(istud est οἰκονομία solutionis verborum omnium quae dixi vobis* ebd.); p. 232 wird zwar zwischen diesem Mysterium und dem *verbum cognitionis totius* wiederum ein (freilich nicht näher bestimmter) Unterschied gemacht, aber der Sinn dieser Unterscheidung kann mit Rücksicht auf p. 226 und auf p. 233 *(nulla vis cognoscendi verbum unicum cognitionis, εἰ μήτι igitur acceperit prius μυστήριον Ineffabilis)* nur der sein, das erste Mysterium, obwohl es als reales Princip alles Seins und Erkennens das schaffende und offenbarende Wort des Urwesens (den göttlichen Rathschluss, die göttliche Weltidee) in sich schliesse, und so dieses Wort selbst, als thätiges und wirkendes gedacht, sei, müsse doch auch wiederum von ihm unterschieden werden, sofern auch es selbst wieder zu demje-

nigen, was durch Gott, d. h. durch das göttliche Schöpferwort hervorgebracht ist, gehört, selbst nur Produkt der göttlichen Idee ist. Wegen dieser seiner hohen Stellung, die es im Universum gleichsam als stellvertretendes Princip der sich nicht selbst unmittelbar an der Weltregierung betheiligenden absoluten Ureinheit einnimmt, heisst es p. 311 mit und neben dem *J. dominus universi (Ineffabili et primo mysterio dominis universi)*, als Princip der gleichsam aus dem innern verborgenen Gebiet der in sich seienden Gottheit in die aussergöttliche Welt hinausblickenden Vorsehung *mysterium prospiciens* p. 139 (vgl. p. 366. 368. 370 f.), sofern es aber ebensosehr in's Innerste der absoluten Ureinheit selbst eindringt, *introspiciens* (p. 128. 138); die Bezeichnung *quod idem est geminum μυστήριον unius eiusdemque Ineffabilis introspicientis et prospicientis* (p. 222) scheint gleichfalls den Sinn zu haben, dass, wie das Erkennen des *Ineff.* ein zweifaches, nach innen und nach aussen gerichtetes (Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein) sei, so auch das erste Mysterium ein sowohl einwärts (rückwärts, in's Innere der göttlichen Substanz) als auswärts (vorwärts) blickendes und insofern in sich gedoppeltes ist. — Dieses *mysterium Ineffabilis* oder *primum m.* ist nun aber auch darin Produkt und Abbild des *Ineff.*, dass es wie dieser in-sich wiederum schöpferische Produktivität oder eine Vielheit mit ihm selbst identischer Wesen (*μέλη* p. 253 lin. 23 ff.) oder „Mysterien" ist, von denen das „erste" sich gerade so zu ihm verhält, wie es selbst zum *Ineff.*, wogegen die übrigen schon eine niedrere Stellung einnehmen. Das erste Mysterium hat nämlich in sich zunächst das *primum* oder (p. 237) *unicum mysterium primi mysterii*, welches unter allen Mysterien einzig und allein mit jenem die Vollmacht zu absoluter Vergebung aller Sünden und den Willen zu dieser vollkommenen Vergebung theilt (p. 273 f. 303 ff. 309 f., in welchen beiden letztern Stellen es blos *m. primum* heisst, weil hier das eigentlich erste Mysterium mit seinem andern Namen, *mysterium Ineffabilis*, bezeichnet ist). Ebenso ist p. 236 von drei Mysterien die Rede, welche das *mysterium Ineffabilis* in sich hervorbringe, und deren jedes seinen eige-

nen τύπος habe, die aber geringer sind, als das *primum m. primi m.* (p. 237), sodann von fünf Mysterien des *mysterium Ineffabilis* (p. 236, p. 240 jedoch kürzer *quinque mysteria Ineffabilis* genannt), die wiederum geringer sind als jene drei (p. 241, wo diese gleichfalls blos *tria m. Ineff.* heissen), und endlich von zwölf neben einander stehenden (gleich hohen) Mysterien des *m. Ineffabilis* (p. 234 ff. 205. vgl. 189 f.), die wiederum unter jenen stehen (p. 237), und deren zwölftes, wie es scheint, p. 205. 235 αὐθέντες μυςήριον genannt wird (jedoch ohne dass über Sinn und Grund dieses Namens etwas Näheres angegeben ist). — Das *mysterium Ineffabilis* mit den in ihm enthaltenen Mysterien ist nun aber keineswegs das einzige; vielmehr stehen unterhalb desselben noch mehrere andere Reihen von Mysterien, und zwar zunächst diejenigen, welche in dem sogenannten zweiten und dritten χώρημα enthalten sind. Die Lehre von diesen χωρήματα der Mysterien (nach welchen sich die verschiedenen höhern und niedern Grade der Mysterien bestimmen) ist sehr schwierig und verwickelt, weil die hieher gehörigen Stellen nicht vollkommen übereinstimmen. Wenn wir zunächst dasjenige herausheben, worüber kein Widerspruch unter den verschiedenen Angaben stattfindet, so ist es 1) diess, dass es nur drei unmittelbar auf den *Ineffabilis* folgende χωρήματα von Mysterien giht (ob auch noch andere, niedere χωρήματα anzunehmen seien, davon kann erst später die Rede sein). Ueberall, wo von den verschiedenen Klassen der (ausserhalb des *Ineff.* subsistirenden) obersten, zu den höchsten Regionen der Lichtwelt erhebenden Mysterien die Rede ist, wird blos von drei χωρήματα gesprochen (p. 205. 242 ff. 253. 263 ff. 286 f.), und ebenso werden p. 244 ff. alle jene obersten Mysterien als in diesen drei χωρήματα enthalten gedacht, sofern nämlich an dieser Stelle die κλῆροι, zu denen man durch die Mysterien „der drei χωρήματα" gelangt, als die höchsten Orte, die ein Mensch erreichen kann, bezeichnet, und somit auch die allerobersten Mysterien zu diesen χωρήματα gerechnet werden. Das „erste χώρημα" ist das „χώρημα *Ineffabilis*" κατ' ἐξοχήν, die höchste Region nach diesem selbst (p. 184. 224.

244); diesem *χώρημα* gehört, wie es scheint, das erste Mysterium (mit den in ihm enthaltenen) an. Hierauf folgen zwei weitere *χωρήματα*; das erste von diesen, das *„secundum χώρημα Ineffabilis“*, ist zugleich *„χώρημα primi mysterii“* (p. 222. 242. 245), und ebenso ist auch das *„tertium χώρημα“* ein *χώρημα* dieses Mysteriums, da p. 18 von *duo χωρήματα primi mysterii* die Rede ist (und zwar in einem Zusammenhang, in welchem es sich um vollständige Zusammenstellung alles dessen, was zum *p. m.* gehört, handelt), so dass hienach das „zweite *χωρ.* des *Ineff.*“ das „erste *χωρ.* des ersten Mysteriums“, das „dritte *χωρ.* des *Ineff.*“ das „zweite des ersten Mysteriums“ wäre. Daneben gibt es nun aber freilich auch Stellen, nach welchen das erste Mysterium nicht blos zwei, sondern drei *χωρήματα* (p. 205. 253. 184) zu haben scheint. Dieser Widerspruch ist wohl so zu lösen, dass da, wo von drei *χωρήματα primi mysterii* die Rede ist, das erste *χωρ.* des *Ineffabilis* als „erstes *χωρ.* des ersten Mysteriums“ (welches ja zu diesem *χωρ.* gehört) gerechnet ist; für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht der Umstand, dass an mehreren Stellen doch wieder das *secundum χώρημα primi mysterii* als das unterste Gebiet der höchsten Region erscheint (p. 1. 5. 9.), und dass an andern Stellen neben dem *mysterium primum* und dem *myst. primum primi mysterii* doch nur Mysterien von zwei (nicht von drei) weitern *χωρήματα* erscheinen (p. 245. 263 ff.). Doch wir halten uns bei diesem jedenfalls untergeordneten Punkte nicht länger auf, und bemerken blos noch, dass die Mysterien des zweiten und dritten *χώρημα* weniger erhaben sind, und weniger Macht zur Sündenvergebung haben, als die obersten Mysterien (p. 302 ff. 267 ff. u. s.), und dass das oberste (und ebenso umgekehrt das unterste) dieser drei *χωρ.* bald *primum* bald *tertium* heisst, je nachdem *„a parte interna“* (von oben herab) oder *„a parte externa“* (von unten herauf) gerechnet wird (p. 253. 263 ff. 287. 330. 242, wo lin. 3 *primum* statt *tertium* zu lesen ist).

Auf die bisher betrachteten Mysterien folgt eine grössere Reihe von Emanationen, die sich dadurch von jenen,

sowie von einer auf sie folgenden dritten (zum Theil wiederum aus Mysterien bestehenden) Emanationenreihe unterscheiden, dass sie nicht thätig in den Gang des Universums eingreifen, sondern wie es scheint, zunächst blos dazu da sind, die unendlich schöpferische Lebensfülle des Urwesens real darzustellen, die Urbilder für die Gestaltung der niedern Welten abzugeben, und den einst zur Theilnahme an den Herrlichkeiten des obersten Lichtreichs zu erhebenden Geistern (Menschenseelen) eine ebenso über alles Begreifen und Beschreiben erhabene (p. 199), als auf's Reichste und Mannigfaltigste in sich gegliederte Welt zur Anschauung und zum Genusse darzubieten, zugleich aber wohl auch dazu, das ätherische Lichtelement in die unteren Regionen überzuleiten, und ihm eine Gestaltung zu geben, durch welche es eben zu dieser Fortleitung in andere Gebiete geeignet wird. Nächst dem ersten Mysterium werden als aus dem *Ineffabilis* emanirend genannt *τόποι* (oder p. 204 f. *τάξεις*) *omnes qui* (neben jenem *m.*) *ἐν χωρήματι Ineffabilis et quae in iis omnia;* auch diese (nicht näher angegebenen) Wesen *προῆλθον ex ultimo μέλει Ineffabilis* (p. 224). Hierauf folgt der *τόπος ἀπατόρων;* unter den „*ἀπάτορες*", aus welchen alle nun folgenden Wesen bis zur Gränze des obern Lichtreichs (bis zum *κεραμός*) hervorgegangen sind, werden entweder die ersten Mysterien oder die zunächst diesen aus dem *Ineff.* emanirten Wesen verstanden sein, die beide *ἀπάτορες* heissen können, weil dem über alle Prädikate erhabenen „Unaussprechlichen" auch das Prädikat des *πατήρ* nicht beigelegt werden kann, und weil sie gewissermassen durch sich selbst (*σκύλλοντες ἑαυτούς*, s. S. 39) zur Existenz gelangen, sich selbst in's Dasein heraussetzen. Die ersten Wesen *qui προῆλθον ἐξ ἀπατόρων* sind die *τριπνεύματοι*, die Dreifachgeistigen, die das geistige Element des Lichtreichs nicht nur in vollkommener Reinheit, sondern auch in absoluter Energie und Fülle in sich darstellenden Geister. Diese *τριπνεύματοι* zerfallen aber (wie die *χωρήματα* der Mysterien) in drei Stufen, *ὑπερτριπνεύματοι* (p. 225), *προτριπνεύματοι* (12 an der Zahl) und *τριπνεύματοι* (3 an der Zahl). Der oberste *τριπν.* geht aus dem zwölften *προτρ.*,

der zweite τριπν., wie es scheint, aus dem ersten τριπν., der dritte τριπν. aus dem zweiten hervor (p. 224). Alle diese ὑπερτρ., προτρ. und τριπν. haben ihre χωρήματα (p. 205), τάξεις (p. 204 f.) und μυςήρια (p. 205. 225). Genaueres wird nur bei den τριπν. angegeben; jeder derselben hat 1) seine (ἐξ ἀπατόρων emanirten) προαχώρητοι (im Gegensatz zu den nachher folgenden ἀχωρήτοι) d. h. vielleicht Wesen, denen sie ihre geistige Lichtkraft mittheilen (p. 223 f.), 2) fünf (ἐξ ἀπ. entstandene) *arbores (stantes post se invicem et illigatas in se invicem)*, ohne Zweifel zur Concentration der Lichtkraft bestimmt (wie nachher im θησαυρὸς *lucis* fünf Bäume mit *selectum lumen* erscheinen), und zwar wohl so, dass jede πεντάς zu einander gehöriger (in einander verzweigter) Bäume diesen Lichtstoff wiederum in reinerer Weise in sich trägt (p. 223), und endlich 3) 24 μυςήρια (oder χωρήματα p. 222), von denen die des obersten τριπν. aus ἀπάτορες, die des mittlern aus dem obersten τριπν., die des untersten aus dem zweiten τριπν. emanirt sind (p. 222 f.). Diese τριπνεύματοι stehen (als oberste Träger der Lichtkraft) zum ersten Mysterium in einer nähern Beziehung; der oberste gehört zu den τρία χωρήματα, der unterste oder vielmehr seine Mysterien gränzen *(pertingunt)* an das (erste) χώρημα des ersten Mysteriums (p. 204 f.). Hierauf folgen (und zwar insgesammt unmittelbar ἐξ ἀπατόρων) die 240,000 ὑμνευτοὶ (oder ὑμνευταὶ), die wegen einer nicht näher angegebenen besondern Ursache aus dem Bereich des ersten Mysteriums (eigentlich *extra καταπέτασμα primi m.*) hinausgetreten sind (etwa um ihm als Zuschauer und „Verherrlicher" seiner grossen Werke zur Seite zu stehen); dann eine Reihe von Wesen, die in ihrer Art gleichfalls „Unaussprechliche", Unbegreifliche sind, wie das Urwesen: zuerst die zwölf ἀχωρήτοι, die wiederum zum χώρημα des ersten Mysteriums gehören; hierauf die ἀπέραντοι, zwölf χωρήματα ἀπέραντα bildend, und zugleich als *tres* τάξεις das χώρημα (das *Ineffabilis?*) umgebend; die ἄφθαρτοι, gleichfalls „unbegreiflich und unbegrenzt", zuerst in Einer Reihe emanirend, sodann aber sich trennend und in verschiedene τάξεις auseinandergehend (als

Darstellung der im Lichtreich aller Selbstständigkeit ungeachtet herrschenden Ordnung und Harmonie?); die ἄῤῥητοι, in drei μερίδες hervortretend und sich dann in zwölf τάξεις ordnend; die ὑπέρβαθοι (die Uebertiefen, absolut Unerkennbaren), wiederum in Einer Reihe emanirend; die ἀμήνυτοι (wie wohl statt ἀμύναντοι zu lesen ist) oder ἀμήνευτοι (vgl. den Ausdruck μυςήριον μηνευτόν p. 18), die nicht Geoffenharten, gleichfalls ἀχώρητοι und ἀπίραντοι, *qui haud ἐμύνευσαν* (lies: ἐμήνευσαν) *se neque eduxerunt se in manifestum κατ' οἰκονομίαν Ineffabilis* (um durch diese ihre Zurückgezogenheit den übrigen gegenüber ein Abbild des verborgenen Wesens der Ureinheit zu sein?); die zwölf ἀσήμαντοι, hinter den τάξεις der ἀμήνευτοι stehend (also gleichfalls „ungeoffenhart"); die ἀνεννόητοι, zu den zwei (ersten) χωρήματα *Ineffabilis* gehörend; endlich die ἀσάλευτοι, in zwölf τάξεις getheilt, gleichfalls den Ordnungen des χωρ. *Ineffab.* zugehörig, und die zwölf ἀκίνητοι mit ihren τάξεις (p. 220 ff.).

3. An die zuletzt genannten Emanationen schliesst sich eine dritte Sphäre von Wesen an, welche, obwohl sie mit den beiden ersten in unmittelbarer Folge zusammengehört, doch wiederum eine Region für sich bildet, und zwar eine solche, die einerseits Abbild der vorhergehenden ist, andrerseits aber bereits der niedern Welt näher steht, und den vermittelnden Uebergang zwischen ihr und den obersten Sphären darstellt. Das erste und höchste Wesen dieser Sphäre ist das von unten herauf gerechnet „erste", von oben herab gerechnet „letzte" und zwar seiner Zahl nach „vierundzwanzigste Mysterium" (p. 219 f. 1. 4 f. 9 f.). In welchem Sinne es das vierundzwanzigste Mysterium genannt wird, ist freilich nicht recht klar; nach p. 10 (wonach die ähnlichen Stellen p. 5 und 9 zu verbessern) wäre es das 24ste „von dem an gerechnet, was sich in τάξεσι *secundi* χωρήματος *primi mysterii* befindet", also von den Mysterien des zweiten χώρημα an, vielleicht das letzte Mysterium des dritten χώρημα (indem sowohl das zweite als das dritte χώρημα je zwölf Mysterien hätten, die vielleicht p. 203 unter den dort genann-

ten nicht recht klaren 24 *μυςήρια* gemeint sind), eine Ansicht, die durch die Benennung *ultimum ὅριον* p. 17 bestätigt wird. Dieses 24ste Mysterium (gleichfalls *ἐξ ἀπατόρων*) ist durchaus Gegenbild des ersten; wie dieses durch ein *καταπέτασμα* von den unter ihm stehenden Wesen geschieden ist, so auch jenes (p. 1); wie das erste untergeordnete Mysterien aus sich hervorbringt, so auch das letzte, und zwar zwölf nach der Zahl der *ἀχώρητοι* (p. 219); wie jenes Alles durchdringt, erkennt und beherrscht, so wird auch von diesem gesagt *circumdat universa* (p. 4 vgl. 1) und ihm der Name *magnus ἀχώρητος* beigelegt (p. 169); wie zum Gebiet des ersten Mysteriums eine Reihe höherer Emanationen gehört, so auch zu dem des 24sten (die jedoch nicht näher bestimmt sind p. 16 —20); wie späterhin Christus aus dem ersten Mysterium hervortritt, so kommt er auf die Erde zunächst vom 24sten aus (p. 1. 3), sofern er nämlich bei seiner Herabkunft (um den *ἄρχοντες* unbekannt zu bleiben) in letzterem sein Lichtgewand niederlegt (p. 9. 16. 169); wie jenes das Erlösungswerk anordnet und zu Ende führt, so nimmt auch dieses Theil daran, indem es Christus, als die Zeit der Himmelfahrt herangekommen ist, jenes Gewand (vgl. S. 8) zusendet (p. 9. 16 ff.); und wie jenes sein *χώρημα* hat, so auch dieses, es ist *κεφαλὴ primi χωρήματος quod est ad partem externam* (p. 203. 246. 287), d. h. nicht, wie es nach p. 1 *(m. 24tum infra haec quae sunt in secundo χωρήματι primi μυςηρίου)* scheinen könnte, desjenigen *χώρημα* (des ersten Mysteriums), welches von oben herab *(ab interno)* gerechnet das *tertium,* von unten das *primum* ist, sondern (weil nach p. 203 auch noch unterhalb des 24sten Mysteriums sich *χωρήματα* befinden) *κεφαλή* des obersten der *χωρήματα ad partem externam,* deren es (nach p. 203) gleichfalls drei sind, wie in den obersten, unmittelbar auf den *Ineffabilis* folgenden Regionen. — Auf dieses Mysterium folgt (p. 219) das *magnum lumen χαραγμῆς luminis* oder genauer (p. 2 vgl. 3) die *quinque χαραγμαὶ luminis* (auch *lumen luminum* p. 4), das grosse Licht, in welchem sich der Lichtstoff konkret ausprägt, und zwar zu fünf gesonderten Ausprägungen (wie es in der ober-

sten Welt, in den drei Regionen der *τριπνεύματοι*, an fünf Bäume vertheilt ist). Auch dieses Licht stammt *ἐξ ἀπατόρων* (p. 219); auffallend aber ist das an derselben Stelle Gesagte, dass die *χαραγμαὶ steterint sine προβολῇ*, d. h. wohl ohne aus sich selbst wiederum weitere Emanationen zu entlassen, so dass mithin dieses Licht nichts mit der Ueberleitung der Lichtkraft in niedere Regionen zu thun hätte, eine Annahme, die vielleicht allerdings die richtige ist, da wir gleich nachher ein zweites *magnum lumen* finden, dem eben eine solche Bestimmung zugewiesen wird. — Auf die *χαραγμαί* folgt (p. 219), gleichfalls *ἐξ ἀπατόρων*, das sogenannte *primum praeceptum* oder *statutum* (p. 3, auch p. 1, s. Peterm. ad h. l.), ein den Mysterien verwandtes, sich wie sie in sieben Mysterien theilendes (p. 219), auch selbst *μυςήριον μηνευτόν* (? p. 18) genanntes, über dem dritten äussern *χώρημα* stehendes (p. 203) Princip, das wie die Mysterien an der Anordnung der Einrichtung der niedern Welt und zwar besonders der Gestirnregion (p. 25 f), an der Bestrafung der Sophia (p. 45) theilnimmt, und ausserdem die Herabführung der *„vis“* oder geistigen Lichtkraft in die Menschenwelt vermitteln hilft (p. 14. 339). Von andern *praecepta*, auf welche das *„primum“* hinweist, ist nirgends die Rede, ausser wenn etwa p. 196, wo auffallenderweise die *τόποι primi statuti* unmittelbar neben dem *θησαυρὸς lucis* stehen, unter diesem *primum statutum* das „erste“ von unten herauf *(ab externo)* verstanden, und so zwischen diesem und dem *primum ab interno* mehrere *statuta* (vielleicht eben jene sieben Mysterien, in die letzteres sich getheilt hat) als in der Mitte liegend anzunehmen wären. — An das *primum statutum* reiht sich an das *magnum lumen luminum* (*ἐξ ἀπατόρων*) oder auch blos *magnum lumen* (p. 2. 14), von welchem wir nichts erfahren, als dass es gleichfalls die Herabführung der *„vis“* in die Menschenwelt vermittelt (p. 14), daher es auch der *magnus πρεσβευτὴς* des *ineffabilis* heisst (p. 18). Bestimmter dagegen treten wieder hervor die auf der letzten Stufe des obern Lichtreichs stehenden *quinque παραςάται* (p. 219 u. s.) oder *προηγούμενοι* (p. 18), die fünf grossen „Gehülfen“,

die „vorantretenden", die Vorposten der Lichtregion einnehmenden Diener der obersten Mächte des Universums, insbesondere des ersten Mysteriums (p. 193). Auch sie sind noch *ἐξ ἀπατόρων* (p. 219), sie stehen über oder hinter einander, durch unermessliche Distanzen von einander getrennt, jeder wieder (von oben nach unten) unendlich erhaben an Grösse und strahlender Herrlichkeit über den andern (p. 198—201). Die 5 *παραξάται* und insbesondere der letzte unter ihnen vermitteln die Ueberleitung der *vis* in die aus Licht und Materie gemischte Welt (in den *κεφασμός*, p. 14. 338); ebenso hat der letzte *παρ.* die Mächte des *locus dexter* (S. 28), die für die Sammlung der im *κεφασμός* sich zerstreuenden Lichtkeime zu sorgen haben, zu diesem Berufe gesetzt und beordert; und zugleich umgibt er den *τόπος κληρονομιῶν luminis*, in welchen eins die Lichtmächte des *κεφασμός* und die erlösten Menschenseelen gelangen werden, um hier mit Christus ewig zu herrschen (p. 230 vgl. 189), so wie den unter diesem liegenden *θησαυρὸς lucis* (p. 198). Mit diesem *τόπος κλ. lucis* schliesst sich die höhere Lichtregion ab, indem die noch weiter folgenden Lichtregionen schon zum *κεφασμός* gehören, und sich von den obern dadurch unterscheiden, dass bei der *συντέλεια αἰῶνος* theils sie selbst „aufgelöst", theils wenigstens ihre Bewohner in die obern Gebiete hinaufgerückt werden (während von den hisher dargestellten Stufen der Lichtwelt nichts dergleichen gesagt wird). — Ueber die räumliche Konstruktion des Lichtreichs ist noch zu bemerken, dass nach p. 198 ff. jede höhere Stufe nach allen Dimensionen unendlich grösser als die vorhergehende ist (daher denn auch p. 1 f. vom vierundzwanzigsten Mysterium gesagt wird, es umgebe (im Kreis oder Halbkreis) alles unter ihm Liegende bis zum *θησαυρὸς lucis)*, und dass somit die obersten Regionen einen Umfang haben, gegen welchen die niedere Welt der Sternmächte und vollends die Erde und der irdische Himmel so gut als in nichts verschwinden (ebd. vgl. p. 183 ff.), vollkommen entsprechend der auch sonst (Iren. 2, 4.) bekannten Anschauung der Gnostiker, dass nicht die diesseitige Welt, sondern das Ueberweltliche (das Jenseits)

die wahre und eigentliche Realität sei, welcher die erstere nur als ein Nichtseiendes, als ein gegen die Unermesslichkeit des höhern Seins schlechtbin verschwindender unendlich kleiner Punkt gegenüberstehe.

Weit einfacher ist die Lehre des vierten Buchs vom Urwesen und den höchsten Sphären des Lichtreichs überhaupt. Das höchste Wesen heisst hier *pater paternitatis omnis* (p. 357. 375 f.), *sanctus sanctorum omnium* (p. 378), *pater θησαυρῶ luminis* (p. 358. 376), *ἀπέραντον lumen* (p. 357. 375) — unter den weitern, zum Theil blos aus mystischen Buchstabenreihen bestehenden Benennungen, die p. 357 f. 375 aufgeführt werden, sind blos die sonst auch als Namen eigener Untergottheiten vorkommenden *Ζοροκόθορα, Ἰεὺ, Σαβαώθ* besonders zu bemerken, obwohl vielleicht die Entzifferung der übrigen gleichfalls dazu dienen könnte, über die Lehre des vierten Buchs vom Urwesen noch Genaueres zu ermitteln —. Die Hauptbestimmung des Urwesens ist hier, dass es *ἀπέραντον lumen* ist, ein Licht, welches ohne Zweifel auch in der Stelle p. 378 gemeint ist, wo es von den höchsten Mysterien (p. 377) beisst, sie werden die Seele führen *ad lumen luminum, ad τόπους ἀληθείας et ἀγαθωσύνης, ad τόπον sancti sanctorum omnium, ad τόπον, in quo nulla femina οὐδὲ mas οὐδὲ μορφὴ in τόπῳ illo, ἀλλὰ lumen est perseverans, ineffabile;* das Urwesen ist also hier noch nicht so konkret gedacht, wie der „*Ineffabilis*", sondern noch als das gestaltlose, unbegrenzte, unermessliche Princip (noch mehr in Analogie mit Philo und dem, was Recogn. 2, 49. 61. als Lehre des Magiers Simon angegeben wird). Als das Höchste, was es neben oder nach dem Urwesen gibt, wird p. 378 bezeichnet das *μυστήριον septem φωνῶν* (womit das *primum praeceptum „discissum in septem mysteria"* S. 48 zu vergleichen ist) *earumque quadraginta novem δυνάμεων earumque ψήφων;* wie sich zu diesen letztern die p. 376 genannten 15 *magnae δυνάμεις* des *pater θησαυρῶ* verhalten, bleibt ungewiss. Ausser jenem höchsten Mysterium gibt es sodann nach p. 376 sechszehn (vielleicht jedoch auch blos 15) *remissores peccatorum* (oder *mysteria* vgl. p. 377 f.). Kurz das vierte Buch denkt die Ur-

gottheit noch einfacher als Lichtwesen, umgeben von Kräften und Mysterien, und als seinen Wohnsitz den *τόπος luminis luminum* (p. 378 s. o.), der auch *θησαυρὸς lucis* (p. 373) oder *τόπος ἀληθείας* (p. 377 f.) heisst; in der Darstellung der ersten Bücher dagegen (s. u.) ist dieser *τόπος luminis luminum* oder *θησαυρὸς lucis* aus einander getreten in fünf von einander verschiedene Orte: *τόπος ἀληθείας* (S. 34), *τόπος χαραγμῶν luminis, magnum lumen luminum, τόπος κληρονομιῶν luminis, θησαυρὸς luminis.* Wenn es nun p. 1—4 heisst, früher habe Jesus seine Jünger mit der höhern Welt blos bis zum *mysterium primum quod ipsum est vicesimum quartum mysterium* bekannt gemacht, so dass sie der Meinung waren, dieses sei die *κεφαλὴ universi* und der *finis finium omnium,* jenseits dessen es nichts mehr gebe, und er habe ihnen ebenso über die *παραξάται, χαραγμαὶ,* das *primum statutum etc.* noch nichts Genaueres mitgetheilt, so ist es höchst wahrscheinlich, dass der Verf. eine noch weit einfachere Darstellung, wie sie im vierten Buch jetzt wenigstens noch theilweise erhalten ist, vor sich hatte, und eben sie umbilden und vervollständigen wollte. Das, was lib. 4. noch das höchste Wesen und sein höchstes Mysterium ist, wird hier zu untergeordneten Lichtgestaltungen und Mysterien (oder *praecepta)* herabgesetzt, aber so, dass, wie wir namentlich gleich nachher bei der Lehre vom *θησαυρὸς luminis* sehen werden, die ältere Grundlage überall noch durchblickt. —

II. Die untere Lichtwelt.

Auf die Welt des reinen Lichtes folgt die vergängliche Welt, das *„universum“,* dem eine *solutio* bevorsteht, und zwar zuerst der *κεραμὸς* oder *κόσμος perniciei* (p. 14), in welchem das Licht sich gleichsam vergröbert, materiellere Bestandtheile aus sich absetzt, die als Stoff für die materielle Welt dienen. Dass der *κεραμὸς* schon mit den unterhalb des letzten *παραξάτης* gelegenen Sphären beginnt, geht hervor aus p. 14, wo gesagt ist, dass Letzterer die von den höhern Lichtmächten zu ihm herabgelangte Lichtkraft *in κεραμ-*

μόν inflavit oder *intulit,* aus p. 216, wo *κερ.* als Zusammenfassung aller Sphären von der irdischen Welt an bis zum *θησαυρὸς lucis* (incl.) auftritt (vgl. 229), und aus p. 248, wo es heisst, dass Menschen, Engel, *μέσοι, dextri* und Bewohner des Lichtschatzes alle aus Einer Masse, aus Einem *κερασμὸς* seien. Wie weit abwärts der *κερασμὸς* zu rechnen sei, wird nirgends ganz bestimmt angegeben; aus dem Ausdrucke *κόσμος perniciei* könnte man schliessen, dass *κερασμὸς* und *κόσμος* identisch seien, und beide Begriffe die gesammte unterhalb des Lichtreichs stehende Realität bezeichnen; aber auf der andern Seite ist es ebenso gewiss, dass in Stellen, wo vom *κόσμος* im gewöhnlichen Sinne dieses Worts (irdische Welt) die Rede ist (z. B. vom *ἀποτάσσειν κόσμῳ*), nie *κερασμός* dafür gesetzt, und dass p. 228 ff. der *κερασμός* ganz in derselben Weise, wie vorher und nachher die verschiedenen Sternmächte und der Lichtschatz, dem *κόσμος* als das Höhere gegenübergestellt wird *(qui acceperit mysterium Ineffabilis —, homo est in κόσμῳ, ἀλλὰ praestat ἀγγέλοις — diis — μέσοις — προβολαῖς θησαυρῷ — κερασμῷ et erit elatior eo omni etc.).* Warum, wann und wie der hienach bis zu den Sternmächten (incl.) oder zu dem den irdischen *κόσμος* umgebenden Firmament (*στέρεωμα* excl.) zu rechnende *κερασμός* aus dem Nichts (*qui non existebat* p. 216) in's Dasein gerufen (*factus*), und wie die *ὕλη* in ihn gekommen sei, mit deren fortwährender Ausscheidung die Mächte der obern Sphären desselben zu thun haben, darüber findet sich in unserem Buche nichts Bestimmtes, und wir haben daher nicht sowohl die Entstehung als vielmehr die Gestaltung und Einrichtung dieses Theils des Universums und die Stellung und Funktionen der einzelnen Sphären in derselben Weise anzugeben, wie es oben in Betreff des Lichtreichs geschehen ist.

Der *κερασμός* zerfällt in zwei Haupttheile, in einen höhern, aus drei Regionen bestehenden Theil, in welchem das Princip des Guten oder das Licht noch in seiner ursprünglichen Reinheit und Kraft vorhanden ist, und in einen niedern gleichfalls dreifach abgestuften Theil, in welchem es mehr und mehr mit dem materiellen, bösen Princip sich vermischt,

und ebendamit auch der Kampf zwischen beiden Principien seinen Anfang nimmt.

1. Der obere Theil des κεραστός, der Lichtschatz, der Ort der Rechten und der Ort der Mitte. — Zuoberst in weiter Ferne von dem τόπος κληρονομιῶν (p. 186. 189), jedoch wie dieser nach oben zu noch vom letzten παραξάτης im Halbkreis umgürtet (p. 198) liegt der θησαυρὸς luminis, auch terra lucis (p. 188. 215, wiewohl p. 206 auch der τόπος κληρονομιῶν diesen letztern Namen führt) [1]), oder τόπος προβολῶν (luminis) genannt (p. 185). Auch dieses Lichtland ist durch καταπετάσματα gegen die unter ihm liegenden Sphären abgeschlossen (p. 43 f. 46. 334), und zudem hat es gleichsam zum Zeichen davon, dass nichts Unreines in ihm Platz finden dürfe, drei Thore mit neun Wächtern (φύλακες, p. 2. 18. 192. 195. 215. 317 f. 355). Die Bestimmung des Lichtschatzes ist die, dass das von der obern Lichtwelt herabgekommene Licht in ihm aufbewahrt, von ihm aus auch in die niedere Welt hinabgeführt, ebenso aber wiederum in ihn zurückgebracht werde, um dort zu bleiben, bis die evectio universi (die λύσις des κερασμός) erfolgt. Das Lichtland hat daher Sammelpunkte des Lichts, die dazu da sind, dasselbe ebenso in sich zu concentriren, als auch nach aussen abzugeben. Diese Sammelpunkte (p. 18 τάξεις τάξεων, höchste Ordnungen genannt) sind zunächst zwölf, und zwar 1) sieben φωναί oder ἀμήν (p. 3. 18. 192. 195. 216. 230; Abbilder des verbum Ineffabilis, durch welches Alles ist, des

1) Im vierten Buch wird noch kein Unterschied zwischen dem τόπος κληρονομιῶν und dem θησαυρὸς lucis gemacht, sondern dieser letztere als einziger Ort der Seligkeit (p. 378. 390) nicht nur, sondern überhaupt als höchster Ort des ganzen Lichtreichs, als lumen luminum (p. 378) u. s. w. (s. S. 51) dargestellt. Aus diesem Umstand, dass in der ältern Darstellung der Lichtschatz noch die höchste Region ist, erklärt es sich, dass auch noch lib. 1. p. 79 und 33 θησ. luminis und τόπος κληρονομίας doch wiederum zusammenfallen, und ebenso weist diese vom Standpunkt der ersten Bücher aus unerklärliche Vermischung beider auf das vierte als Grundlage der ersten mit Nothwendigkeit zurück.

alle Wahrheit in sich schliessenden Ur*αμὴν*?) [1]) und 2) fünf Bäume (ebd.; Abbilder der fünf Bäume der *τριπνεύματοι*?); dieselbe Bestimmung scheinen sodann auch die neben diesen beiden genannten *τρία ἀμήν* (s. die Anm.) zu haben (die Zahl 15 Abbild der 15 Bäume der 3 *τριπνεύματοι*?). Die Stimmen und Bäume haben nun ferner ihre *προβολαί lucis* (p. 189. 2. 18. 248 u. s.), diese *προβολαί* aber, welche in 12mal 12 *τάξεις* zerfallen, ihre *σωτῆρες*, die nach p. 235 f. (vergl. 189 ff.) zu den zwölf Mysterien des obersten Mysteriums (S. 42) in einer nähern Beziehung stehen (Ausflüsse von ihnen sind); jeder dieser *σωτῆρες* ist über 12 *τάξεις* gesetzt (p. 189. 89. 329 u. s.) und hat seine eigenen *τόποι* (p. 234 f.). Ohne Zweifel haben auch die drei Amen ihre *προβολαὶ*, denen als *σωτῆρες* wahrscheinlich die (ausser p. 230) jedesmal unmittelbar neben jenen 3 Amen genannten *gemini σωτῆρες*, auch *gemellus σωτὴρ* oder *puer pueri*, (p. 2 f. 18. 192. 195. 216) zugegeben sind. Das Unterscheidende dieser *φύλακες* und *σωτῆρες*, die den Lichtschatz bewachen und zusammen-

---

1) Im vierten Buch p. 378 wird gesagt, das höchste aller Dinge und aller Namen sei das *μυστήριον septem φωνῶν earumque quadraginta novem δυνάμεων earumque ψήφων*. Die 7 *φωναὶ* sind somit, wenn sie das Allerhöchste sind, nichts Anderes, als die göttlichen »Schöpferlaute« (*λόγοι*) selbst, die von dem *pater θησαυρῷ* unmittelbar ausgehenden Stimmen, durch die eine Schöpfung aus dem Nichts in's Dasein gerufen wird, und die daher auch *δυνάμεις* oder schöpferische Kräfte unter sich haben. Offenbar sind die *φωναὶ* nur an ihrem Platze, wenn sie so, wie es lib. 4. der Fall ist, als *φωναί* einer Person (der Urgottheit) auftreten, wogegen sie in der Darstellung der ersten Bücher, welche das Urwesen weit über den *θησαυρός* hinaus erhoben, die *φωναὶ* aber doch im *θησαυρός* beibehalten haben, haltungslos in der Luft schweben. Die Lehre der drei ersten Bücher zeigt sich hier ganz klar als Umbildung der des vierten, die aus letztern manche für sie nicht mehr recht passende Elemente noch fortführt, wie wir diess auch noch später finden werden. Was den Ausdruck *ἀμήν* betrifft, so ist zu bemerken, dass lib. 4. p. 375 unter den Formeln, mit denen hier der *pater θησαυρῷ* angerufen wird, mehrere Reihen von *ἀμήν*, darunter auch eine von 5 *ἀμήν* (wie oben), vorkommen.

halten, ist diess, dass sie ruhig innerhalb ihres Wohnortes verweilen, ohne mit der niedern Welt zu schaffen zu haben. — Anders verhält es sich dagegen mit den Inhabern der zwei nächsten Sphären, mit den *dextri* und *μέσοι*. Ausserhalb (*extra*) des Lichtschatzes (p. 127) und zwar in weitester Ferne von ihm (p. 186) liegt der *τόπος horum qui pertinent ad dextram* mit sechs grossen Herrschern, unter deren Aufsicht und Leitung von dem letzten *παραχάτης* der Process der Ueberleitung des Lichts in die niedern Sphären und der Zurückführung desselben in den Lichtschatz gestellt ist (p. 193). Der erste derselben ist *Jeû*, der *πρεσβευτὴς primi statuti* (p. 322. 333), auch *primus homo* (ib. und 285), der *ἐπίσκοπος* oder *ἄγγελος luminis* (p. 34. 193. 322. 90. 93), der *προνόητος* (*προνοητὴς*?) aller Wesen und Kräfte, die aus dem Stoffe („*ἐν ὕλῃ*" = *ἐξ ὕλης* vgl. p. 193 lin. 5 und 8) des Lichtschatzes erschaffen wurden (p. 365); er hat zuerst aus dem ersten Baume des Lichtschatzes reines Licht hervorgehen lassen (p. 193) und den *ἄρχοντες* der *αἰῶνες, σφαῖρα* und *εἱμαρμένη* ihre Stellung und Thätigkeit angewiesen (p. 26. 31. 34), er setzt Engel an die Pforten der Hölle, damit der Drache der Finsterniss die Ordnung der Schöpfung nicht störe (p. 322. 333), und er sorgt dafür, dass Seelen Gestorbener durch seine *ἄγγελοι* oder *παραλήμπται* vor die *παρθένος luminis* gelangen, um hier ihr Urtheil, ob sie der *terra lucis* würdig sind, zu empfangen (p. 285. 333 f.). Der zweite ist der *φύλαξ καταπετάσματος* des *locus dexter*, der dritte und vierte die *duo προηγούμενοι*, welche gleichfalls sämmtlich Licht hervorgehen lassen aus dem zweiten, dritten und vierten Baume (p. 193 vgl. 370, wo unter dem *Ζαραζάζ* oder *Μασκέλλι* wahrscheinlich einer der beiden *πρ.* verstanden ist); der fünfte heisst Melchisedek (auch Zorokothora lib. 4. p. 365), der *magnus παραλήμπτωρ luminis* (p. 34 ff. u. s.), der mit Hülfe der ihm untergeordneten *παραλήμπτορες* (p. 36. 292) theils die *ἄρχοντες* der von ihnen missbrauchten Lichtkraft beraubt, für Reinigung des Lichtstoffs Sorge trägt (p. 34 ff. u. s.), theils würdig erfundene Seelen vor die Lichtjungfrau und von da in's Land des Lichts bringen lässt (p.

327. 292). Der sechste ist Sabaoth, zum Unterschied von einem ἄρχων gleichen Namens ἀγαθός und zum Unterschied von einem Sabaoth im Ort der Mitte *magnus* genannt, Sohn des *Jeû*, Vater der ψυχή Christi (p. 193. 360. 364. 122 ff. u. s.); er nimmt schon eine untergeordnetere Stelle ein, indem er nur aus *Jeû* Licht hervorgehen lässt (p. 193), vermittelt jedoch gleichfalls die Ueberführung würdig befundener Seelen in's Land des Lichts (p. 292) und steht als *pater Christi* zum Erlösungswerk schon in näherer Beziehung als die fünf Ersten; seinen Sitz hat er (wahrscheinlich zu unterst im *locus dexter*) an der πύλη *vitae* (p. 215. 292), durch welche die im Ort der Mitte von der Lichtjungfrau als gut bezeichneten Seelen in den Ort der Rechten eintreten, um von Sabaoth in Empfang genommen und sodann von hier aus in das Land des Lichtes übergeführt zu werden (vgl. p. 292). Zugleich haben nach p. 367 ff. (lib. 4.) die Inhaber der *dextra* für Errettung der den grausamen *archontes viae medii* (wovon später) in die Hände gefallenen Menschenseelen und für ihren Wiedereintritt in's irdische Leben zu sorgen. — Wiederum in weiter Ferne (p. 186) vom Ort der Rechten liegt die dritte Sphäre des oberen κεφασμός, der τόπος μέσων, dessen Inhaber es weniger mit den Aeonen und Sternmächten als vorzugsweise mit der Menschheit zu thun haben, und zwar theils mit der bestimmtern Formation der von oben stammenden, den Menschen mitzutheilenden Lichtkraft (Lichtseele p. 194), theils mit dem Gericht über Zulassung menschlicher Seelen in's Lichtland oder Zurückführung derselben auf die Welt, um mittelst der Palingenesie in ein zweites Erdendasein einzutreten. An der Spitze dieses Gebietes steht der *magnus* ἡγούμενος μέσου, von den ἄρχοντες *magnus Jao* genannt (p. 194), auch *Jao* ἀγαθός (p. 371, zum Unterschied von einem p. 194 erwähnten gleichnamigen Archon), über welchen jedoch nichts angegeben ist, als dass er wie die *dextri* für die Rettung menschlicher Seelen aus der Gewalt der Herrscher *viae medii* und für ihren Wiedereintritt in's irdische Dasein Sorge zu tragen hat (ebd.). Ein zweiter Inhaber des Orts der Mitte ist der *parvus Jao* ἀγαθός (p. 12),

von welchem ebenda gesagt wird, dass Christus, als er in der Gestalt des Engels Gabriel zur Erde stieg, um die Geburt seines Vorläufers Johannes und die des irdischen Jesus in's Werk zu setzen, von ihm die Lichtkraft (*vis*) erhielt, welche in Johannes wohnen sollte. Ein dritter führt den Namen *parvus Sabaoth ἀγαθός* (p. 361), er leitet (p. 127) die vom grossen Sabaoth stammende *vis luminis*, mit der (nachher) Christus als er zur Sophia herabstieg sich vereinigte, zu den *sinistri* (Aeonen), um ihnen die Mysterien der Wahrheit zu verkündigen (wie später Christus sie der Menschheit offenbarte), und ist ebenso (durch *παραλήμπται*) dafür thätig, dass gute Seelen, die nicht zur Erkenntniss der Mysterien gelangten und dafür zur Erde zurück in ein zweites Dasein eintreten müssen, in demselben wirklich zu jener ihnen noch fehlenden Erkenntniss gelangen (p. 388 f.); er ist mithin wie der grosse Sabaoth ein für die Erlösung und zwar für die möglichst weite Mittheilung derselben wirkender „guter" Geist dès Lichtes. Die übrigen *ἄγγελοι μέσου* (p. 194. 215. 18) werden nicht mit Namen genannt. Eine Hauptrolle dagegen spielt im Ort der Mitte die sehr häufig erwähnte Lichtjungfrau. Sie ist die Richterin (*κριτής* p. 295), welche vor den Pforten des Lichtreichs aufgestellt ist, um dieselben nur Würdigen zu öffnen; vor sie müssen nach dem Tode die Seelen der Menschen treten, um entweder der Seligkeit werth befunden oder (durch ihre *παραλήμπται*) in's Erdendasein zurückgeschickt zu werden; ihre *διάκονοι* (p. 194) haben die *vires* der zwölf Apostel, die von den *σωτῆρες* des Lichtschatzes stammen, geformt (ebd.) und sie Christus zur Hinabführung auf die Erde übergeben [1]) (p. 14). Unter ihr

1) Diese *παρθένος lucis* ist ursprünglich ohne Zweifel aus der ophitischen Sophia entstanden, welche ihren Sitz gleichfalls in einem Ort der Mitte zwischen Himmel und Erde hat (Epiph. haer. 27, 3.) und von hier aus für die Erhaltung und Freimachung der Lichtkraft im Menschen thätig ist, auch bereits bei den Ophiten *παρθένος* heisst (Orig. c. Cels. 6, 31 in der Anrede der zum Himmel aufsteigenden Seele an den *ἄρχων Ἀσαφαιός*: *πάρες με παρθένε πνεύματι κεκαθαρμένον*, vgl. nachher *πάρες με τῆς σῆς*

(p. 328) stehen aber noch weitere sieben Lichtjungfrauen, welche dieselben Funktionen zu verrichten (p. 334. 291 f.) und zugleich würdig befundenen Seelen durch Taufe und Salbung vollends die letzte Weihe zu geben haben, um sie sodann in's Lichtland hinüberzuführen (p. 327 f. 334); ihnen sind 15 *παραζάται* (p. 194) als Gehülfen in ihrem Berufe beigegeben. Bemerkenswerth ist ausserdem, dass nach p. 184 (vgl. 262. 285) das Sonnenlicht aus dem Ort der Lichtjungfrau stammt, von wo es freilich nur getrübt durch die vielen *καταπετάσματα τόπων*, durch die es hindurch muss, zur Erde herüberscheint (ebd.); wie auf der andern Seite die Finsterniss auf Erden, die Nacht, ein von dem Höllendrachen der *caligo externa* aufsteigender Rauchnebel ist (p. 335), so ist die Tageshelle der Wiederschein des strahlenden grossen Sonnendrachen (p. 309 vgl. S. 18), der jeden Tag von vier Lichtkräften in der Gestalt von vier weissen Rossen gezogen dem *τόπος παρθένου* entlang seinen Weg um die Erde beschreibt. Die Sonne (nebst ihrem Abbild, dem Monde, der bei Nacht dieselbe Thätigkeit einer, wenn auch schwächern Erhellung der niedern Welt durch den Schimmer des Lichtes der hö-

---

μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον). Nicht unwahrscheinlich ist es aber, dass zu dieser Umwandlung der Sophia in eine am Himmel thronende Lichtjungfrau und Seelenrichterin zugleich der Mythus von der *Δίκη* mitwirkte, welche nach Aratus im goldenen Zeitalter auf Erden gelebt, im ehernen aber die Erde verlassen hatte, um fortan als *Astraea (Erigone)* unter den Gestirnen zu wohnen, unter denen sie das Sternbild der *Παρθένος* einnimmt. Wir werden später noch so viele Beziehungen zur Astrologie in unsrem Systeme finden, dass es in der That zu verwundern wäre, wenn zwischen diesem Sternbild der Jungfrau und der *παρθένος lucis* nicht irgend ein Zusammenhang stattfinden sollte; identisch konnten sie für den Verf. allerdings nicht sein, da das erstere zu den tief unter dem Ort der Mitte liegenden *οἶκοι σφαίρας* gehört, aber das höhere Urbild für dieses Sternbild war ihm die Lichtjungfrau gewiss, und zwar eben desswegen, weil ursprünglich jenes es gewesen war, was den Anlass zu dieser Vorstellung von einer Lichtjungfrau gegeben hatte. Ueber die *Virgo* oder *Astraea* vgl. Ideler, über Ursprung u. s. w. der Sternnamen S. 169.

hern Sphären ausübt, s. S. 18) ist so gleichsam der gute Genius, der auch der unteren Schöpfung Licht aus den oberen Regionen mittheilt, und sie das Dasein dieser höheren Welt ahnen lässt; sie tritt jeden Morgen hervor, um die Finsterniss der höllischen *caligo* zu verscheuchen (p. 335) und den Glanz der dem Menschengeschlecht feindlichen Sternmächte zu verlöschen (p. 359 S. 18), daher denn auch die *ἄρχοντες* und *παραλήμπτορες* des *δίσκος solis* und *δίσκος lunae* damit zu thun haben, der Seele des Menschen die von oben stammende Lichtkraft einzuhauchen (p. 338 ff.) und den Gehülfen des Melchisedek die den *ἄρχοντες* entrissene reine Lichtkraft zum Zweck ihrer Zurückführung in den Lichtschatz zu übergeben (p. 35 f.).

2. Der untere Theil des *κεραμός*, die Aeonenwelt. — Dem bisher beschriebenen höhern Theile des *κεραμός* steht als sein Gegenbild gegenüber die Welt der *αἰῶνες* und *ἄρχοντες*, in welcher zuerst der Kampf des Lichts mit dem materiellen Princip seinen Anfang nimmt. Wir betrachten zunächst die Regionen, in welche dieser Theil des *κεραμός* zerfällt, und untersuchen erst nachher die Frage, wie derselbe entstanden und woher insbesondere das in ihm vorherrschende Princip der Materie abzuleiten sei.

Wie die verschiedenen Regionen des obern Lichtreichs und ebenso die des höhern *κεραμός* als Stufen unter einander stehen, von welchen jedesmal die höhere d. h. die dem Urwesen näher stehende auch ihrer Bedeutung und ihren Funktionen nach die höhere ist, so verhält es sich auch hier. Zuoberst steht der dreizehnte Aeon, durch eine weite Distanz vom Ort der Mitte getrennt und viel kleiner als er (p. 185), aber doch immer noch unermesslich gross, indem jeder der in ihm wohnenden *ἀόρατοι* grösser ist als der ganze irdische Himmel und die über ihm liegenden Sternen- und Aeonensphären (p. 183). Eine ganz klare Anschauung von der Bestimmung dieser Sphäre, von ihren Bewohnern und deren Verrichtungen, sowie von ihren *τόποι αἰῶνες σφαῖραι κοσμήσεις* (p. 24), erhalten wir nicht, da mit Ausnahme der in sie gehörigen Pistis Sophia wenig von ihr die Rede ist.

Die gemeinsame Bezeichnung der Wesen, die hier ihren Sitz haben, ist die der ἀόρατοι (p. 91 u. s.), unter welchen sodann wiederum die τριδύναμοι (oder τριδυνάμεις) eine besonders wichtige Stellung einnehmen. Voran steht p. 2. 18. 24. 214. (361. 379) der *magnus* ἀόρατος oder *magnus* προπάτωρ (Abbild des *Ineffabilis?*); neben ihm stehen p. 2. 19. 24. 361. 379 die *tres tridynami*, Dreimalmächtigen (entsprechend den τριπνεύματοι?), von welchen die beiden ersten, Chainchoooch und Ipsantachunchainchucheoch genannt (p. 361. 387), *magni* δύο τριδ. heissen (p. 43 und p. 214, wo ohne Zweifel *magni* τριδύναμοι statt des Singulars zu lesen ist), während der dritte der schon oben (S. 9 f.) angeführte Αὐθάδης (mit seinen πιστοί p. 214) ist (p. 43—44. vgl. 214). P. 229 werden auch noch andere προπάτορες erwähnt; ebenso giht es ausser den bisher Genannten (entsprechend den ἀχώρητοι κ. τ. λ.?) vierundzwanzig ἀόρατοι (p. 2. 19. 98. 181), über deren Entstehung nichts angegeben wird, und ihnen entsprechend vierundzwanzig von dem *magnus* προπάτωρ und den zwei ersten τριδύναμοι hervorgebrachte προβολαί ἀόρατοι (p. 43 f. 85), zu welchen die Pistis Sophia gehört. Schwierig ist hier, dass nach p. 44 diese 24 προβολαί insgesammt weiblich sind (*sorores Sophiae*), nach p. 43 aber ein als σύζυγος der Sophia bezeichnetes Wesen (auch p. 63. 69. 85. 91), welches nach p. 85 (*meus frater, meus* σύζυγος) nur als männlich gedacht werden kann, selbst wieder unter diese 24 προβολαί gehört. Offenbar ist p. 44 der Text unrichtig, und es sind daher die 24 προβολαί als zwölf Paare oder Syzygien zu denken, indem hier, im dreizehenten Aeon, die Welt der Endlichkeit und damit auch die Dualität der Geschlechter beginnt; hiemit stimmt auch der Umstand überein, dass p. 2 lin. 9. 10 (wiewohl nicht ganz gewiss ist, ob das hier Gesagte nicht etwa auf die zwölf Aeonen zu beziehen sei) ἀγέννητοι (Ungezeugte, nicht durch Zeugung, sondern durch den Willen von Mächten der höhern Welt Entstandene, entsprechend den ἀπάτορες), αὐτογενεῖς (aus sich selbst Erzeugte, d. h. Ungezeugte, wie die vorigen, aber solche, die sich zugleich selbst erst durch eigene Zeugungs- oder Lebenskraft zu vollkommener

persönlicher Existenz ausgeboren haben, wie die obersten, mittelst Selbsterfassung aus den *ἀπάτορες* hervorgehenden Lichtwesen S. 39) und *γεννητοί* [1]) unterschieden werden. Neben den 24 *προβολαί* ist ausserdem häufig die Rede von der Barbelo, einer *magna δύναμις ἀοράτου dei* (p. 373. 379. 359). Nach p. 361 (lib. 4.) wäre sie Mutter der Pistis Sophia und somit auch der übrigen 24 *προβολαί*, d. h. *σύζυγος* des grossen *ἀόρατος* (s. o.); p. 49 dagegen werden die *fratres* der Sophia von den *προβολαὶ magnae* der Barbelo unterschieden (was vielleicht so zu vereinigen ist, dass unter letztern die weiblichen unter den 24 *προβολαὶ* gemeint sind). Was nun die Stellung und Bedeutung des dreizehenten Aeon im Ganzen des Universums betrifft, so ist in ihm zunächst die niedere Welt zu einer ähnlichen Einheit zusammengefasst, wie die höhere im *Ineffabilis* und den zuerst aus ihm hervorgegangenen Wesen. Der dreizehente Aeon ist *dominus duodecim αἰώνων*, daher p. 359 die *ἀόρατοι* dazu beordert werden, die *αἰῶνες* nach links bei Seite zu führen (S. 18), und er ist *lumen αἰῶσιν omnibus* (p. 144), d. h. er ist für sie die gemeinsame Quelle des höhern Erkennens und Lebens, so weit auch sie Theil daran haben, daher denn auch, wie an der Pistis Sophia ersichtlich ist, gerade in seinen Bewohnern das Streben nach dem Höhern, nach dem Lichte der obern Welt noch lebendiger ist, als bei den übrigen Aeonen. Ebendarum, weil hier noch ein reiner Sinn für das Gute, eine Ehrfurcht vor der Macht der obern Sphären, eine Unterwerfung unter ihre Gesetze vorhanden ist, heisst der dreizehnte Aeon (entsprechend dem *τόπος ἀληθείας* S. 34) *τόπος δικαιοσύνης* (p. 51. 92. 102), er ist der Ort solcher Wesen, *qui purgant se, qui μετανοοῦσι* (p. 54), daher auch eine (sonst nicht

---

1) Eine ähnliche Eintheilung (obwohl des Universums überhaupt) findet sich bei den Peratikern (Ophiten), indem sie als die drei Sphären, in welche das Gesammtdasein zerfällt, angeben, 1) das *ἀγαθὸν τέλειον ἀγέννητον*, 2) das *ἀγαθὸν αὐτογενὲς* (bestehend aus einem *ἄπειρον πλῆθος δυνάμεων*), und 3) das *ἰδικὸν* oder *γεννητόν*; s. Orig. Philosoph. 5, 12.

näher bezeichnete) Klasse derselben *εἰλικρινεῖς* (die Reinen) heisst (p. 214. 229), er wird denen für immer verschlossen, welche freche Bosheit und Verfolgung üben (p. 51. 107), er ist der Ort, dem die menschliche Seele, solange sie noch nicht durch den bösen Trieb verderbt ist (p. 282 f.), zustrebt, wie die Lichtkraft im Menschen dem *lumen altitudinis* zugewandt ist (*vis μὲν αἰσθάνει ad quaerendum lumen altitudinis, ψυχὴ quoque αἰσθάνει ad quaerendum τόπον δικαιοσύνης commixti, qui est τόπος συγκράσεως* p. 282). Auch an der Erlösung nehmen die Herrscher des dreizehenten Aeons noch Theil, indem p. 261 f. 387 f. gesagt ist, dass die *παραλήμπται* eines der *τριδύναμοι* damit beauftragt sind, Seelen Gerechter, welche die Lichtmysterien nicht gefunden, den Strafgeistern zu entreissen und sie vor die Lichtjungfrau zu führen (vgl. p. 276. 330); wie Christus aus dem Lichtschatz *aquam et ignem* an sich nimmt, um damit die Sünden der Welt abzuwaschen und zu vernichten, so aus dem Orte der Barbelo zu demselben Zwecke Wein und Blut (die schon materiellern Sühnmittel) p. 373 f. Der dreizehente Aeon ist zwar nach p. 127 bereits „*ὕλη*" und nach p. 282 bereits *τόπος συγκράσεως*, Ort wo das Höhere mit dem Niedern, das Licht mit der Materie sich mischt, nicht mehr über ihr steht als das sie beherrschende, sich in ihrem Zusammensein mit ihr doch von ihr rein erhaltende Element (und daher der Ort, welchem eben das aus solcher Mischung Hervorgegangene, „das *commixtum*", zustrebt); aber die Materie ist in ihm doch noch reiner und lauterer als in den untern Regionen, weswegen z. B. der Leib Christi, in welchem er vor seiner irdischen Geburt zu Maria herabkam (*σῶμα* oder *ἔνδυμα luminis quod ἐφόρησα in altitudine*) und welcher sodann von ihm in die Maria eingesenkt ward, um durch sie als menschlicher Leib auf's Neue geboren zu werden, eine *vis* oder *μορφή* ist, die er von der Barbelo an sich nahm (p. 13. 116. 121. 128). Der dreizehente Aeon ist also bereits Ort der Endlichkeit, aber der mit dem Unendlichen noch in Einheit bleibenden, ihrer Bestimmung zur Einheit mit dem Unendlichen noch angemessenen und genügenden („gerechten") Endlichkeit. Ebenso

aber ist er zugleich dasjenige Gebiet, in welchem nebendem bereits auch das andere Moment der Endlichkeit, das Fürsichseinwollen, sich zu regen beginnt. Je näher in Vergleich mit den untern Sphären das Endliche hier dem Unendlichen noch steht, je erhabener und mächtiger die Mächte dieses Aeons sowohl an sich als in ihrem eigenen Bewusstsein noch sind, und je mehr sie auf der andern Seite doch wiederum auf eine niedere Stufe von Gewalt und Kraft beschränkt sind und einer klaren und vollständigen Erkenntniss des Unendlichen und ihres Verhältnisses zu ihm entbehren, desto mehr regt sich in ihnen auch der Trieb, dieses Missverhältniss aufzuheben, die Schranken ihres Wissens und Könnens von sich zu werfen, zu absoluter Erkenntniss, Würde und Macht zu gelangen. Und zwar erscheint dieser Trieb in zweifacher Form, einmal in der noch nicht bösen, sondern nur übereilten und vermessenen, zudem durch höhere Veranstaltung (S. 9) hervorgerufenen Sehnsucht der Sophia sich zu dem *θησαυρὸς lucis* zu erheben, und für's Zweite in der anmasslichen Herrschsucht des *τριδύναμος Ἀὐθάδης*, der nach p. 44 f. die Herrschaft über den ganzen dreizehenten Aeon und über alle unter ihm an sich zu reissen begehrt, und darum auch der Todfeind der Sophia ist, weil sie sich über seine Sphäre und damit über ihn selbst zu einer höheren Stufe des Daseins erheben wollte (ebd.). Mit diesem Umstande, dass schon hier die Selbstsucht und Gewaltthätigkeit sich regt, welche mit demjenigen, was ihr gegeben ist, nicht zufrieden, Andere des Ihrigen berauben, keine Selbstständigkeit neben sich dulden, sondern Alles ausser ihr beherrschen und ihren eigenen Zwecken dienstbar machen will, hängt es auch zusammen, dass bereits der dreizehente Aeon auch der Ort der *μυςήρια μαγίας* ist oder der Kunst durch geheime Kräfte Gutes zu hindern und Böses zu vollbringen (p. 29 vgl. 27 u. s.), und dass somit auch schon von dieser Region, die an sich der *τόπος δικαιοσύνης* ist, Kräfte der *ἀνομία* und *ἀδικία* in die niedere, menschliche Welt ausgehen (ebd.).

Unterhalb des dreizehenten Aeons liegen die zwölf Aeonen oder *magni αἰῶνες ἀρχόντων* mit ihren *τόποι* (p. 33)

πυ'λαι und καταπετάσματα (p. 23. 213), wie der dreizehente Aeon (der in ihnen nur zu noch grösserer Mannigfaltigkeit aus einander geht) reichlich bevölkert mit προπάτορες τριδύναμοι ἀόρατοι [1]) ἀγέννητοι αὐτογενεῖς εὐγέννητοι τύραννοι ἄρχοντες θεοί ἀρχάγγελοι ἄγγελοι κύριοι ἐξουσίαι δυνάμεις σύζυγοι und χωρισσύζυγοι (Wesen ohne eine σύζυγος), φωςῆρες und σπινθῆρες (grössere und kleinere Sterne), φύλακες δεκανοί λειτουργοὶ (p. 2. 19. 23. 41. 213. 214); seine höchste Region (κεφαλή) ist nach p. 336 das *regnum Adamae* (S. 10), ein Ort, welcher (ebd.) der Lichtjungfrau gegenüberliegt. Aller Wahrscheinlichkeit nach fällt dem Verfasser die Region dieser zwölf Aeonen mit den höchsten von der Erde entferntesten Gestirnsphären zusammen; denn sie sind einerseits noch unendlich hoch über der εἱμαρμένη und σφαῖρα, den zwei Hauptgebieten der Sternmächte (p. 185), andererseits aber doch selbst schon Sternmächte, daher sie denn auch bereits ganz dieselben Verrichtungen haben, wie die ἄρχοντες jener beiden. Diese zwölf Aeonen nun sind dasjenige Gebiet, in welchem das schon im dreizehenten theilweise beginnende Streben des Endlichen nach Selbstständigkeit und Macht das vorherrschende wird, das Gebiet der herrschsüchtigen ἄρχοντες, welche die in ihnen wohnenden höhern Lichtkräfte durch Missbrauch entweihen, und daher derselben wiederum beraubt werden müssen, ein Process, auf welchem, wie wir später näher sehen werden, die Entstehung der niedern menschlichen Welt und damit auch die Erlösung ihrer letzten Grundlage nach beruht. Ganz dieselbe Stellung, nur mit weniger Macht und Selbstständigkeit, nehmen endlich ein die ἄρχοντες der zwei unteren, der Erde nähern Sternensphären, der εἱμαρμένη oder *secunda* σφαῖρα (p. 22) und der *prima* (d. h. untersten) σφαῖρα, beide von den zwölf Aeonen

1) Zur Erklärung des Namens ἀόρατοι ist zu vergleichen Exc. ex Theodot. c. 69: ἡ εἱμαρμένη ἐςὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων, αὗται δέ εἰσιν ἀόρατοι καὶ ἀφανεῖς, ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄςρων (der sichtbaren Himmelsmächte) φορὰν καὶ δι' ἐκείνων πολιτευόμεναι.

durch die weitesten Fernen getrennt (p. 185), aber doch mit ihnen zu einem nnd demselben Gebiete zusammengehörig nnd wie sie reichlich mit *coela, οἶκοι* (oder *αἰῶνες* p. 12), *πύλαι* (p. 21 f. 33), mit *δεκανοί* und *λειτουργοί* (p. 14. 35 u. s.) ausgestattet. Zu bemerken ist jedoch, dass im vierten Buch *σφαῖρα* und *εἱμαρμένη* weder unter sich unterschieden noch von den „zwölf Aeonen" getrennt werden; das vierte Buch weiss nnr von Einer *σφαῖρα sive εἱμαρμένη σφαίρας* und von zwölf Aeonen dieser *σφαῖρα* (p. 359 ff. 366 ff.), es kennt noch nicht drei über einander liegende Zonen von Sternmächten. Aber auch in den ersten Büchern ist die Scheidung derselben mehr eine lokale als eine materielle, anch hier haben die *ἄρχοντες* aller drei Zonen dieselben Verrichtungen, sie regieren mit einander die unter ihnen liegende Welt, sind mit einander die Schöpfer und Regenten des Menschen, die Urheber der Magie und alles Bösen auf Erden, die missgünstigen und herrschsüchtigen Tyrannen, die mit Eifersucht ihre Gewalt über die Menschenseelen zu wahren, die Erlösung zu hintertreiben, ihnen auch, nachdem sie erlöst sind, den Eingang in die höhern Lichtregionen zu versperren suchen, daher das Werk Christi vorzugsweise in der Befreiung der Menschen ans der Gewalt aller dieser *ἄρχοντες* besteht. Ehe wir nun aber hierauf bestimmter eingehen, und uns damit zugleich den Weg zur Betrachtung des Ursprungs und Zwecks der niedern menschlichen Welt (des *κόσμος*) bahnen können, ist es nothwendig, zuvor noch theils die gegenseitige Lage und Stellung der verschiedenen Abtheilungen des *κεφασμός* zu einander, theils das innere Verhältniss der *ἄρχοντες* des untern *κεφασμός* zu den Lichtwesen der drei obern Sphären desselben (*θησαυρός, dextri, medii*) zu bestimmen, nnd sodann die ersten Regungen des Abfalls der *ἄρχοντες* und die ersten Anfänge der Brechung ihrer Macht, an welche die Entstehung des Menschengeschlechts geknüpft ist, in's Auge zu fassen.

3. Das Verhältniss der verschiedenen Theile des *κεφασμός* zu einander; Verhältniss der *ἄρχοντες* zu den höhern Lichtregionen. — Eine klare Vorstellnng von

dem, was hier zuerst in Betracht kommen muss, nämlich von dem räumlichen Verhältniss der verschiedenen Sphären des *κεφασμός* zu einander, zu erhalten ist eine sehr schwierige Aufgabe. Am natürlichsten scheint es jede derselben unterhalb der andern zu denken, wie es z. B. gewiss ist, dass die *prima σφαῖρα* und die *εἱμαρμένη* unterhalb der zwölf Aeonen (p. 23 init. 35 f. 291) und diese unter dem dreizehenten Aeon liegen (s. p. 42, wo Christus von den zwölf Aeonen aus *venit in altitudinem ad καταπετάσματα decimi tertii αἰῶνος* und auf diesem seinem Hinaufwege die Pistis Sophia antrifft *infra decimum tertium αἰῶνα*). Auch die Stelle p. 184—188, in welcher alle Sphären von der *εἱμαρμένη* bis zum *τόπος κληρονομιῶν* in aufsteigender Reihe aufgezählt werden, begünstigt diese Ansicht von der Sache, sofern es sehr nahe liegt, anzunehmen, dass wie die *εἱμαρμένη* über der Menschenwelt liegt (*quum conspexeritis desuper in κόσμον generis humani*), so auch von allen folgenden je die später genannte höher gelegen sei, als die vorhergehende. Aber auf der andern Seite spricht auch wiederum Manches dagegen. Die Stelle p. 127 *e τόπῳ dextro qui extra* (nicht *infra*) *θησαυρὸν luminis* beweist zwar noch nichts, da der Gegensatz von *internum* und *externum* häufig (z. B. p. 1. 3. 75. 187. 205) mit dem Gegensatz des Höhern und Niedern zusammenfällt; aber auffallend ist es schon, was den *θησαυρὸς* betrifft, dass nirgends, wo von ihm und den ihm nächst gelegenen *τόποι dextrorum* und *μέσων* die Rede ist, gesagt wird, er befinde sich über ihnen (z. B. p. 292. 328. 334). Sodann geht aus p. 44 zwar hervor, dass der Lichtschatz über dem dreizehenten Aeon liegt (*intuita in altitudinem Pistis Sophia vidit lumen καταπετάσματος θησαυρῷ lucis*), aber zugleich auch, dass beide Regionen nicht, wie es bei obiger Annahme der Fall wäre, durch die mitten inne liegenden *τόποι dextrorum* und *μέσων* (die auch ihre *καταπετάσματα* haben, so dass nicht etwa durch sie hindurch geblickt werden kann) getrennt sein können, und dasselbe folgt aus p. 167: *quando videris πύλην θησαυρῷ magni luminis, quae aperta est decimo tertio αἰῶνι, quae sinistra est, quando aperuerint illam.* Allerdings bliebe hier noch

die Vorstellung übrig, dass zwar der dreizehente Aeon unter dem Ort der Mitte, dieser unter dem der Rechten und dieser unter dem Lichtschatz liege, der letztere aber so breit und umfangreich sei, dass er weit über die *τόποι dextrorum* und *μέσων* hinausreiche, und so auch noch vom dreizehenten Aeon aus sichtbar sei, eine Vorstellung, welche die Stelle p. 186 ff. für sich hat, sofern in dieser wenigstens von jenem Aeon, von der *εἱμαρμένη* und von den *τόποι μέσων* und *κληρονομιῶν* gesagt ist, dass sie die nächstvorhergehenden *τόποι* an Grösse enorm übertreffen. Aber, dessen nicht zu erwähnen, dass dann der Lichtschatz dem dreizehenten Aeon nicht blos seine „linke" Seite darbieten würde, sondern für die Bewohner dieses Aeons auf allen Seiten seiner Peripherie sichtbar wäre, so kann diese Vorstellung des Untereinanderliegens aller Sphären schon desswegen nicht festgehalten werden, weil nach p. 336 der *τόπος κεφαλῆς αἰώνων e regione παρθένου luminis* gelegen ist, ein „Gegenüber", das offenbar nicht vorzustellen wäre, wenn die *αἰῶνες* unterhalb des *τόπος μέσων* befindlich und zudem von ihm durch den nach p. 183 sie an Umfang ausserordentlich übertreffenden dreizehenten Aeon geschieden sein sollten. Ganz dasselbe ergibt sich aus p. 186, wo gesagt ist, dass man vom Ort der Mitte aus nicht blos den dreizehenten, sondern auch die 12 andern Aeonen erblicke, was voraussetzt, dass er von letztern nicht durch den dreizehenten Aeon getrennt sein kann. Am geeignetsten jedoch, um auf das Richtige zu führen, sind die schon in den Namen der verschiedenen *τόποι* enthaltenen Hinweisungen auf ihre lokalen Verhältnisse zu einander. Wie das *„dextra"* schon an und für sich selbst einen Gegensatz zu einer *sinistra* in sich schliesst, so finden sich wirklich an mehrern Stellen (p. 291. 359 vgl. mit 374; ausserdem p. 366. 127) die Mächte des dreizehenten Aeon, der zwölf Aeonen und der beiden *σφαῖραι* unter dem Namen *sinistri* zusammengefasst und den *dextri* gegenübergestellt, und zwar ist nach der Hauptstelle die hieher gehört (p. 359) die *regio sinistra* der *occidens* (wie theils aus dem Satze *cucurrerunt in occidentem ad sinistram,* theils aus der Bezeichnung der Sonne als eines Drachen hervorgeht, *qui*

ascendit in δυνάμεις sinistrae, d. h. dessen nach Westen gehender Lauf eben gegen die „Mächte der Linken" gerichtet ist [1]). Ebenso ist zu beachten, dass der *τόπος μέσων* nach p. 371 nicht nur den östlichen Sphären angehört, sondern selbst zur *dextra* (im weiteren Sinne) gerechnet wird, sofern nämlich nach dieser Stelle die Zurückziehung der Vorhänge zwischen der *dextra* und *sinistra* dem zum Ort der Mitte gehörigen *Jao ἀγαθός* ganz in derselben Weise den Prospekt in eine unterhalb der *sinistri* gelegene Region (die später zu besprechende *via medii)* eröffnet, wie diess unmittelbar vorher von Sabaoth, Jeû und andern Inhabern der *dextra* (im engern Sinne) gesagt war (p. 367 ff.). Fassen wir nun alles Bisherige zusammen, so ergibt sich folgende Vorstellung. Der *θησαυρός* oder die *terra luminis* fällt noch nicht unter die *dextri*, sie gehört, da sie noch von dem *παραζάτης ultimus* umgeben ist, einem höhern Gebiete an, in welchem dieses Neben- und Gegeneinander zweier heterogener Sphären des Daseins noch keinen Platz hat. Aber unter ihr beginnt sogleich diese Spaltung in eine Stufenreihe rechter (östlicher) und eine zweite linker (westlicher) Sphären, deren Gegenüberstellung jedoch desswegen schwierig ist, weil nach p. 186 der *τόπος μέσων* und so wohl auch der *τόπος dexter* ausserordentlich viel grösser sind, als die *loci sinistri* (*αἰῶνες*). Was zuerst den *locus dexter* betrifft, so muss er, weil er *dexter* ist, einem Orte der Linken gegenüberliegen, und zwar dem höchsten aller *sinistri loci*, weil er ja selbst unmittelbar an die *terra lucis* sich anschliesst, folglich dem dreizehenten Aeon; liegt er aber diesem gegenüber, so muss er wie dieser (S. 66) unter der *terra lucis* liegen, und zwar unter ihrem östlichen (rechten), wie der dreizehente Aeon unter ihrem westlichen (linken) Theile liegt (ebd.). Die *terra lu-*

1) Die Bezeichnung des Ostens als *dexter*, des Westens als *sinister* gehört der Astrologie an, von welcher unser System, wie wir noch sehen werden, auch sonst Vieles in sich aufgenommen hat, s. Ptolemaeus Quadripart. lib. 2. c. 2. (vgl. auch Philo quaest. in Genes. I, 7.).

cis erstreckt sich über diesen beiden Regionen hin, die unter ihr liegen; diese aber stehen einander gegenüber, jedoch so, dass der dreizehente Aeon, weil er viel kleiner ist, als der *locus dexter,* die höhern Partien des letztern noch über sich (schräg nach Osten hinauf) erblickt. Der Ort der Mitte gehört nach dem oben Bemerkten selbst zu den *dextri,* auch er liegt den *sinistri* und zwar so gegenüber, dass man von ihm aus sowohl den dreizehenten Aeon, als die zwölf Aeonen (p. 186. 336), überhaupt das ganze Gebiet der *sinistri* (p. 371) überblickt. Zugleich aber muss er, wie sein Name zeigt, auch wiederum zwischen der *dextra* im engern Sinn (dem *locus dexter*) und den *sinistri* „in der Mitte" liegen, was dadurch bestätigt wird, dass nach p. 127 der Weg vom *locus dexter* zur *sinistra* und zwar zur Barbelo (im dreizehenten Aeon) über den Ort der Mitte genommen werden kann (sofern hier das Hinübergehen einer *vis* des grossen Sabaoth aus der *dextra* zur Barbelo vermittelt wird durch den im *τόπος μέσων* befindlichen kleinen Sabaoth). Der Ort der Mitte liegt also zwischen dem *locus dexter* und dem dreizehenten Aeon, und zwar in gleicher Höhe mit dem *locus dexter,* da er sonst den Prospekt von diesem zu den untern Regionen der *sinistri,* von dem p. 366 ff. die Rede ist, verhindern würde, von der Erde aus also (da er zugleich Ort der Sonne ist) südlich. Denkt man sich nun die Lichtjungfrau in der untern Region und zwar auf der linken Seite des *τόπος μέσων,* so steht sie der (links oder westlich gelegenen) *κεφαλὴ* der zwölf Aeonen gerade „gegenüber" (p. 336), obwohl immer noch etwas höher als sie, da ja sonst die *ἄρχοντες αἰώνων* bei ihrer Kreisbewegung am Himmel das Gebiet der Lichtjungfrau durchschneiden müssten. Schwierig ist es, dass nach p. 184 die Sonne in dem doch wohl als unbewegt zu denkenden Ort der *Παρθένος* ihren Sitz haben soll; wahrscheinlich ist die Vorstellung die, dass der Ort, den die Sonne einnimmt, wenn ihr Licht am glänzendsten ist und daher noch am ehesten ein Bild ihres eigentlichen wahren Glanzes (S. 58) darbietet, d. h. der Mittag, ihr eigentlicher, mit dem *τόπος Παρθένου* identischer Sitz sei, von dem sie ausgehe, und zu

dem sie sich fortwährend wieder hinbewege. Was aber die *sinistri* betrifft, so haben diese ihren eigentlichen Sitz im Westen, bewegen sich aber (jedoch mit Ausschluss des dreizehenten Aeon, der ohne Zweifel ruhig feststeht) von ihm aus um den ganzen Umkreis des Himmels, so dass sie in dieser Bewegung immer auch zwischen die Erde und die Sonne (*Παρθένος*), sowie zwischen die Erde und die *dextri* überhaupt zu stehen kommen, und daher p. 359 zur Seite nach links entweichen müssen, um (S. 18) Jesu und seinen Jüngern einen unmittelbaren Prospekt zu den *dextri* hinauf zu gewähren (*ut explicent*, damit sie blosslegen, *eas ad dextram*, d. h. mit Rückbeziehung auf das vorangehende *vires omnes et res omnes ἀοράτων* etc., = *eas vires* oder *res quae pertinent ad dextram*). — Ueber das Maass der Entfernungen der einzelnen *τόποι* von einander gibt p. 185 ff. Aufschluss; diese Entfernungen sind so gross, dass jedesmal von dem höhern *τόπος* aus der ihm zunächst liegende niederere wie ein *granum pulveris* erscheint, obwohl mit der Entfernung der *τόποι* von der Erde auch ihre Grösse fortwährend zunimmt, wie namentlich aus dem S. 59 über die *ἀόρατοι* des dreizehenten Aeon Angeführten ersichtlich ist. Nicht blos das oberste Lichtreich, sondern auch der *κεραμός* hat so kolossale Dimensionen, dass auch in Vergleich mit ihm die Erde nur als verschwindender Punkt im Universum erscheint.

Was zweitens das innere Verhältniss der *ἄρχοντες* der *αἰῶνες* und *σφαῖραι* zu den höhern Regionen des *κεραμός* betrifft, so spricht sich der Verfasser nirgends bestimmt über dasselbe aus; er bezeichnet zwar die erstern sehr häufig als Wesen, in welchen die beiden Principien des Lichts und der Materie zusammen sind, aber ob oder inwieweit diess auch in den höhern Regionen der Fall und in welcher Art und Weise, sei es nun schon hier oder erst bei den *ἄρχοντες*, das Hereinkommen des hylischen Princips zu denken sei, darüber suchen wir vergeblich etwas Klares und Sicheres, und es muss daher das hieher Gehörige erst mittelbar theils aus einzelnen Stellen, die wenigstens einige Andeutungen geben, theils aus der Anlage und Grund-

idee des Systems überhaupt erschlossen werden. Drei Punkte wenigstens lassen sich mit völliger Bestimmtheit feststellen: 1) dass beide Theile des κεφασμός von Anfang an zusammengehören, oder dass keiner ohne den andern, sondern jeder mit dem andern und in Beziehung auf ihn in's Dasein getreten, 2) dass das Lichtprincip, soweit auch die ἄρχοντες Theil an ihm haben, aus dem θησαυρὸς *lucis* oder doch durch Vermittlung desselben in sie gekommen ist, dass aber 3) die Inhaber dieses θησαυρὸς und ebenso des *locus dextrae* und *locus μέσων* nicht als Schöpfer, sondern nur als Beherrscher, als ἐπίσκοποι und *purgatores* der untern Regionen betrachtet werden dürfen. Die drei Lichtsphären sind offenbar keine für sich bestehenden Schöpfungsgebiete; der „Lichtschatz" zeigt schon durch seinen Namen, dass er den Zweck hat den Lichtstoff für weitere Gestaltungen desselben in Bereitschaft zu halten, und ebenso zur Aufbewahrung zerstreuter und aus ihrer Zerstreuung wiederum gesammelter Lichttheile zu dienen; die *dextri* hätten gar keine Bestimmung und Verrichtung im Ganzen des Universums, wenn ihnen nicht von Anfang an das Geschäft der Ueberleitung des Lichts in andere Sphären und die Sorge für die *purgatio* und *congregatio* desselben übertragen wäre, und ebensowenig lassen sich die μέσοι ohne ein solches Thätigkeitsgebiet vorstellen; sie können folglich insgesammt nur in's Dasein getreten sein, um den Process der niedern Weltbildung entweder in's Dasein zu rufen, oder doch zu überwachen und zu leiten. Nicht minder gewiss ist, dass in allen, den höhern und niedern Sphären eine und dieselbe Lichtkraft verbreitet ist; p. 14 wird ausdrücklich gesagt, Christus (wie wir später sehen werden, die erste Emanation oder Hypostasirung des ersten Mysteriums) habe *ab initio* eine Lichtkraft von sich ausgehen lassen, sie dem *primum praeceptum* und von da weiter dem letzten παραστάτης mitgetheilt, dieser habe sie in den κεφασμός oder die Welt des Verderbens eingeblasen, und so sei sie mit dieser und zwar insbesondere mit allen ἀόρατοι und ἄρχοντες vermischt worden; ebenso heisst es p. 247 f. bestimmt, die Menschen seien mit allen Engeln Herrschern Unsichtbaren,

allen *μέσοι* und *dextri*, allen *προβολαὶ luminis ex massa una et ὕλη una*, womit zugleich gesagt ist, dass auch die *μέσοι* etc. mit den *ἀόρατοι* etc. aus Einem Stoffe sind; und dass die *ἄρχοντες* und *ἀόρατοι* reine Lichtkräfte in sich haben, die später in den Lichtschatz gebracht werden, also dem hier vorhandenen *εἰλικρινὲς lumen* vollkommen gleichartig sind, wird weiter unten noch hinlänglich zur Sprache kommen. Aber schwierig ist die Frage, ob auch schon in den drei obern Sphären das hylische Princip wenigstens seinen Anfängen nach vorhanden ist oder nicht. Die vorhin angeführte Stelle p. 247 f. beweist diess nicht, da hier das Wort *ὕλη* in allgemeinerem Sinne (s. a. Element überhaupt) gebraucht sein nnd das über die innere Wesensidentität der Menschen mit den *ἀόρατοι, προβολαὶ κτλ.* Gesagte sich möglicherweise blos auf die „*vis*" im Menschen, nicht aber auf das Materielle an ihm, beziehen kann; auch die Stelle p. 365 (*Jeû est προνόητος ἀρχόντων omnium et deorum et δυνάμεων, quae factae sunt in ὕλῃ luminis θησαυρῷ*) beweist nichts Bestimmtes, da, wenn auch wahrscheinlich mit diesen *ἄρχοντες κ. τ. λ.* nicht die Bewohner der drei obern Sphären, sondern die der Aeonen u. s. w. gemeint sind, doch das *factae sunt ἐν ὕλῃ lum. θησ.* vielleicht blos auf das den *ἄρχοντες* inwohnende Lichtprincip, nicht aber auch auf ihre materiellen Elemente bezogen werden muss; ebenso ist in der Stelle p. 252 (*vos estis faex eorum ὕλης, sc. μέσων, προβολῶν luminis*) das *ὕλη* zu unbestimmt, als dass etwas Sicheres hieraus abzunehmen wäre; nur p. 373 (lib. 4.), wo Jesus sagt: *deduxi aquam et ignem* (*mysteria καθαρίζοντα*) *in τόπῳ luminis luminum, θησαυρῷ luminis*, scheint etwas Materielles, aber freilich ein solches, das zugleich wiederum allem Materiellen im schlechten Sinn geradezu entgegengesetzt ist, in den *θησ. lucis* verlegt zu werden. Man könnte es daher für das Richtigere halten, von diesen höhern Sphären alles eigentlich Materielle gänzlich auszuschliessen (nur mit Ausnahme solcher reinigenden Kräfte, wie das *ignis et aqua Christi*), und zwar um so mehr, als p. 249 gesagt wird: *προβολαὶ luminis non habent χρείαν μυστηρίων* (*purgatorum*), *purae γὰρ sunt.* Allein es ist noch eine andere Stelle übrig, welche dazu ge-

eignet ist, uns auf die rechte Vorstellung von der Sache zu führen, nämlich p. 252, wo es heisst: *quum perveneritis in τόπον magnorum ἀοράτων et τόπον horum qui ad μέσον et horum qui ad dextram et τόπους magnarum omnium προβολῶν luminis, accipietis gloriam coram iis omnibus, quod vos estis faex eorum ὕλης et facti estis lumen purius quam isti omnes.* Wie auch nach andern Stellen das Licht nicht schon an sich selbst das schlechthin Reine, sondern ausdrücklich von einem *purum lumen, selectum, valde εἰλικρινὲς lumen,* welches nothwendig ein *lumen minus purum* voraussetzt, die Rede ist (p. 35. 44. 115. 154 f. 159. 163. 177. 193), wie das Licht selbst, z. B. das der Sophia (p. 153), möglicherweise noch einer Reinigung bedürfen kann, so sind auch in den Lichtregionen verschiedene Grade von Reinheit des Lichts, d. h. von mehr oder weniger Versetzung des Lichts mit materiellen Elementen möglich; und wie die Lichtkräfte nicht blos Licht, sondern ihrer Substanz nach etwas zugleich von demselben Verschiedenes, Trennbares sind (z. B. p. 129: *acceperunt lumen eius vires omnes quae in ea sc. Sophia, hae quae — cessarunt indigere luminis;* p. 130: *vires luminis, quae sunt in S. —, hilares redditae sunt iterum et impletae sunt luminis etc.),* so können auch die *προβολαὶ θησαυρῶ,* die *dextri* u. s. w. zwar wohl „reine", aber doch nicht blos aus dem Stoffe des Lichtes, sondern auch noch aus andern d. h. materiellen Elementen bestehende Wesen sein. Auch könnten die drei Lichtregionen nicht zu dem *„κεραμός"* gerechnet werden, wenn nicht schon in ihnen die *ὕλη* wenigstens ihren ersten Anfängen nach vorhanden wäre. Ein absoluter ausschliessender Gegensatz findet also zwischen den Licht- und Aeonensphären nicht statt; auch jene sind hylisch, wie diese es sind, nur sind diese letztern sowohl geistig als physisch bereits in einem solchen Grade materiell, dass sie geradezu (wie die Menschen) *αἰῶνες ὑλικοί* genannt werden können (p. 64 vgl. 102. 106), während in Betreff der erstern nur von einer *ὕλη eorum* als accidentellem Bestandtheil, nicht aber als von dem Grundelement ihres Wesens gesprochen wird (s. o.). Der *κεραμός* ist also die Welt, in

welcher Licht und Materie in einer Reihenfolge verschiedener Mischungen zusammentreten; am reinsten ist das Licht in den *arbóres* des θησαυρός (p. 193), schon weniger rein in den Bewohnern der drei Lichtregionen (p. 252), über die Materie immer noch überwiegend, sie immer noch rein erhaltend (daher Christus hier sein σῶμα holt) bei den guten Wesen des dreizehenten Aeons (vgl. p. 130. 163. 164 *Sophia erit lux sicut ἀόρατοι, sicut erat inde a sua ἀρχῇ*), der Materie schon unterliegend, obwohl auch hier immer noch in reichem Maasse vorhanden (s. u.) in dem Αὐθάδης und in den ἄρχοντες der zwölf Aeonen u. s. w. Wie hienach die beiden Haupttheile des κεφασμός ihres relativen Unterschiedes und Gegensatzes ungeachtet doch zu Einem in sich gleichartigen Ganzen zusammengehören, so ist auch, was ihre Entstehung betrifft, nicht etwa der eine vom andern abhängig, der eine (untere) durch den andern (obern) gesetzt, sondern beide mit einander durch ein höheres über ihnen stehendes Princip, das nur das erste Mysterium (S. 39) sein kann, hervorgebracht, obwohl nach p. 365 (S. 72) so, dass die ὕλη des θησαυρός d. h. die schon in ihm vorhandene Mischung von Licht und Materie den Stoff abgab, aus welchem die Bewohner der weitern Sphären gebildet wurden, indem beide Elemente gleichsam immer weiter aus einander traten, und namentlich das materielle, je weiter die Schöpfung nach unten ging, desto mehr zu eigener Konsistenz, zu konkreterer gröherer Form gelangte. Ja die schon angeführte Stelle p. 14 scheint dahin verstanden werden zu müssen, dass die höhere Lichtkraft durch den παραξάτης in den κεφασμός d. h. zuerst in den Lichtschatz und von da aus in die übrigen Sphären, erst gelangte, als das Ganze des κεφασμός bereits geschaffen war, so dass mithin auch das in den ἄρχοντες etc. vorhandene Lichtelement nicht etwa blos von den drei obern Sphären oder von dem θησαυρός allein in dieselben gelangte, sondern der letztere selbst erst von der höhern Lichtwelt her mit reinerem Lichtstoff erfüllt werden musste, um ihn dann aus sich den untern Regionen zukommen zu lassen. Die Vorstellung des Verfassers ist also die: zuerst wird der κεφασμός mit sei-

nen verschiedenen *τόποι* und deren Bewohnern geschaffen, und zwar bereits bestehend aus verschiedenen Stufen von Mischungen des Lichts und der Materie; hierauf tritt in denselben zum Behufe höherer Vollendung und Verklärung der in ihm zum Dasein gekommenen Schöpfung die höhere *vis* (p. 14) hinein und verbreitet sich über alle Regionen und Wesen, die er in sich schliesst. Mit dieser Ansicht von der Entstehung des *κεφασμός* stimmt auch alles Weitere überein, was wir von der Thätigkeit der einzelnen Sphären desselben erfahren. Nicht als Schöpfer der untern Regionen, sondern nur als Verbreiter des Lichts zu ihnen und andrerseits als *purgatores (congregatores)* des ihnen mitgetheilten, aber von ihnen missbrauchten Lichts treten die *dextri* und *μέσοι* auf (p. 248); insbesondere sind nach p. 193 die *dextri* (Jeû u. s. w.) von dem letzten *παραςάτης* eben nur dazu gesetzt, zu besorgen die *οἰκονομίας congregationis luminis, quod in altitudine αἰώνων ἀρχόντων et in κόσμοις et γένει omni quod in iis.* Das Erste, was an derselben Stelle über ihre Thätigkeit berichtet wird, ist diess, dass sie *προίβαλον ex lumine selecto* der *arbores θησαυρῷ luminis*, womit schwerlich etwas Anderes gemeint ist, als dass sie es waren, welche die Ueberleitung des in den *arbores* concentrirten höhern Lichts (der „*vis*" des *παραςάτης* p. 14) zu den *ἄρχοντες* vermittelten. Zuerst emaniren aus den *arbores* die *προβολαὶ luminis*, die im *θησαυρὸς* bleiben (und erst später bei der Erlösung auch eine Verwendung in der untern Welt erhalten); dann ziehen Jeû Melchisedek und die übrigen *dextri* aus den Bäumen noch weiteres Licht, um es auch den *ἄρχοντες* mitzutheilen, und so auch dieser Stufe der Schöpfung die höchstmögliche Vollkommenheit und Kraft zu verleihen. Kurz die *ἄρχοντες αἰώνων* sind ursprünglich aus Licht und Materie gemischte und zudem noch durch eine besondere Lichtausströmung von oben zu höherer Vollendung erhobene Wesen, — die nun aber allerdings, weil sie doch endlich sind, in dieser ihrer Wesensverwandtschaft mit den höhern Lichtsphären sich nicht erhalten, und in Folge hievon sich einer *purgatio* unterwerfen müssen, so dass durch ihren Abfall und den von demselben

hervorgerufenen Läuterungsprocess wieder Leben und Bewegung in das zunächst in ruhiger Ordnung und Harmonie dastehende Universum kommt.

4. Der Abfall der ἄρχοντες und die durch denselben hervorgerufene neue Welthildung (Schöpfung der Menschenwelt). — Das Erste, was wir über den Abfall der ἄρχοντες erfahren, findet sich p. 360 (lib. 4). Die zwölf Aeonen, die nach lih. 4 nicht über der σφαῖρα, sondern in ihr liegen (ἐν σφαίρᾳ p. 360 lin. 9), waren nach dieser Stelle unter zwei Herrscher getheilt, deren jeder die Hälfte von ihnen inne hatte, unter *Sabaoth Adamas* (auch lib. 1 u. 2 p. 25. 38 u. s. als der *Adamas magnus Tyrannus* genannt) und seinen Bruder *Jabraoth*. Diese τύραννοι und die ihnen untergehenen ἄρχοντες, durch ihre *vis* (vgl. p. 25 f.) oder das ihnen verliehene *lumen* übermüthig gemacht (vgl. *lumen — quod turbavit eos* p. 35), wurden unruhig und bethätigten diess besonders dadurch, dass sie *perstiterunt facere rem συνουσίας, progignentes ἄρχοντας et ἀρχαγγέλους et ἀγγέλους et λειτουργούς et διακόνους*, d. h. sie wollten sich mittelst ihrer Lichtkräfte (vgl. p. 140. 154.) ein Reich ihnen dienstbarer Geister erzeugen und dasselhe fortwährend vermehren. Um diesem Beginnen Schranken zu setzen kam *Jeû* aus dem Ort der Rechten herab; Jabraoth mit seinen ἄρχοντες erkannte seinen Fehltritt, glauhte und that Busse, wandte sich den Lichtmysterien wieder zu, und ward daher mit ihnen von Jeû an einen höhern zwischen den ἀόρατοι und μέσοι gelegenen Ort versetzt, wo sie seitdem bis zum Weltende verhleiben (die ἄρχοντες *qui μετενόησαν* p. 195 ff. 213. 127. 356); Adamas aher (der mächtigere unter den heiden) und die Seinigen beharrten auf der συνουσία, und wurden daher, wohl um sie von einander zu trennen und um überhaupt in das sich übergross vermehrende Geisterreich wenigstens äussere Ordnung und Gliederung zu bringen, von Jeû in die σφαῖρα oder εἱμαρμένη σφαίρας (p. 360) gehunden, in der Art (vgl. p. 34), dass sie dieselhe nicht zu überschreiten vermochten und ebenso jeder einzelne ἄρχων genöthigt wurde, in der ihm speciell angewiesenen Stelle (τάξις) und Bahn (δρόμιον) zu hleiben und innerhalb

ihrer seinen Weg am Himmel zu „wandeln." Die Zahl der so in die *σφαῖρα* und deren *αἰῶνες* oder *οἶκοι* (nach p. 366 ff. mit den Sternbildern des Zodiakus identisch) vertheilten *ἄρχοντες* betrug 1800; über sie setzte er 360 aus ihrer Mitte und über letztere wiederum „fünf grosse *ἄρχοντες*", Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite oder Buhastis (p. 366 f.) und Zeus. Um diesen Fünf die zur Beherrschung der *σφαῖρα* nöthige Macht mitzutheilen, gab er Jedem eine höhere *δύναμις*, dem Saturn eine Kraft aus dem grossen *ἀόρατος*, dem Mars eine aus einem der *τριδύναμοι*, dem Merkur desgleichen, der Venus, die ein guter Lichtstern ist (p. 390), eine aus der Pistis Sophia; dem Jupiter endlich, welcher unter diesen Fünf vorzugsweise „der gute" sein, die *πονηρία* der andern (namentlich auch des Saturn und Mars p. 391) in Schranken halten und gleichsam als guter Genius fortwährend alle Aeonen in seiner planetarischen Bewegung umkreisen sollte, damit jeder *ἄρχων*, dem er nahe kommt, *solveretur e κακίᾳ suae πονηρίας*, diesem verlieh er eine *δύναμις e parvo Sabaotho ἀγαθῷ*, daher Jupiter selbst gleichfalls diesen letztern Namen führt (p. 366 ff.) [1]). — Die Darstellung des ersten Buchs (p. 34 f. 25 ff.) stimmt mit der des vierten in der Hauptsache überein. Auch hier bindet *Jeû* die *ἄρχοντες* in ihre *σφαῖραι* (p. 34), auch hier wird (s. o.) die Bekehrung des Jabraoth und die Widersetzlichkeit des Adamas vorausgesetzt. Aber auffallend ist, dass sowohl nach p. 35 *init.* als nach p. 25 ff. (*εἱμαρμένην atque σφαῖραν quae sunt dominae eorum*) auch die Archonten der „zwölf Aeonen" in die *σφαῖρα* und *εἱμαρμένη* „gebunden" sein sol-

1) Dass Jupiter und Venus *ἀγαθοποιοί*, Saturn und Mars *κακοποιοί* (Merkur *κοινός*) seien, ist auch Lehre der chaldäischen Astrologie, s. Sext. Emp. adv. Astrol. §. 29 ed. Fabr. Hermetis aphorismi (in Junctin. speculum astrol. Tom. I, p. 840) §. 4: „*Jupiter configuratus malevolis mutat eorum malitiam in bonum; Venus non potest hoc facere, nisi adiuvetur a Jove*" (vgl. hiezu unt. III, 2. extr.). — Ausserdem ist zu dieser ganzen Lehre von bösen (abgefallenen) und guten *ἄρχοντες* zu vergleichen, was die Philosophumena von den Peratikern angehen: *ὡς Χριστὸν λόγον κατήγγειλαν αἰώνων σάοιν καὶ ἀποσαοίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν* (5, 15.).

len, während doch nach p. 22 f. 185 diese beiden Sphären tief unter den zwölf Aeonen, wie diese in den ersten Büchern aufgefasst werden (S. 64 f.), gelegen sind — ein Uebelstand, der bleibt, wenn man auch mit Petermann *quarum sunt domini* lesen wollte, indem auch so die ἄρχοντες αἰώνων p. 25 ff. mit der σφ. und εἰμ. zu Einer Stufe oder Region des Himmels zusammengehören —. Offenbar hat hier der Verfasser sich von der Vorstellung des vierten Buches, welchem 12 αἰῶνες, εἱμαρμένη und σφαῖρα noch in Eins zusammenfallen, nicht ganz los gemacht; obwohl er die zwei letztern tief unter die erstern stellt, so müssen doch auch bei ihm die 12 αἰῶνες an eine εἰμ. und σφ. „gekettet werden", um Ordnung unter sie zu bringen, weil es eben im vierten Buche so dargestellt war. Wahrscheinlich hatte er selbst wohl ein Bewusstsein von dem hiemit entstandenen Widerspruch; er spricht nämlich lib. 3 p. 336 ff. häufig von einer *magna* εἱμαρμένη, deren fünf grosse Herrscher in der höchsten Region der zwölf Aeonen, in dem Gebiet des Adamas (ἐν τόποις κεφαλῆς αἰώνων oder *regni Adamae* p. 336) ihren Sitz haben; dieser Beisatz „*magna*" scheint eine Unterscheidung dieser εἱμαρμένη der 12 Aeonen von der untern εἱμαρμένη oder *secunda* σφαῖρα (p. 22. 184 f.) andeuten zu sollen; aber gerade in der so ausführlichen Hauptstelle p. 25 ff. ist diese Unterscheidung einer obern und untern (grossen und kleinen) εἱμ. (und σφ.) nicht gemacht, was beweist, dass dieselbe noch nicht zu vollständiger Klarheit ausgebildet ist. Die p. 336 ff. genannten „fünf grossen Herrscher der grossen εἱμαρμένη", deren Geschäft die Seelenbildung ist, scheinen den fünf Planetenfürsten des vierten Buchs, die auch *quinque magni* ἄρχοντες heissen (p. 361), nachgebildet; identificirt dürfen diese beiderlei ἄρχοντες nicht werden, einmal weil Jupiter und Venus gute Lichtsterne, die Herrscher der grossen εἱμαρμένη aber insgesammt menschenfeindlicher Natur sind (besonders p. 341. 343), und fürs Zweite, weil die Planetenfürsten (p. 360 ff.) in der σφαῖρα (im Zodiakus), die Herrscher der grossen εἱμ. aber in den höchsten Höhen der zwölf Aeonen ihren Ort haben. Die Vorstellung der ersten Bücher

ist also die, dass Jeû sowohl die ἄρχοντες der zwei niedern σφαῖραι (der σφαῖρα und εἱμαρμενη) als die der zwölf Aeonen in Ordnung brachte und beiderlei ἄρχοντες (p. 34) eine Stellung und Bewegung innerhalb bestimmter Sphären anwies, und dass er, wie die ἄρχοντες der unteren Sphären die fünf Planetenfürsten zu Vorgesetzten erhielten, so auch über die der 12 Aeonen fünf Herrscher („der grossen εἱμαρμένη der 12 Aeonen") gesetzt habe [1]). Ursprünglich waren alle ἄρχοντες frei und ungebunden, sie waren noch nicht in diese Bahnen, die sie jetzt Tag für Tag und Jahr für Jahr am Himmel beschreiben, hineingebannt; wie Menschen und Thiere auf der Erde sich frei nach Willkür bewegen, so anfänglich auch die Weltfürsten in der *altitudo;* die jetzige starre Ordnung, in welcher wir sie am Himmel erblicken, ist erst eine spätere, durch ihre eigene Schuld hervorgerufene Einrichtung, sie ist nicht das von dem gütigen Princip alles Daseins ursprünglich Gewollte, sondern ein Denkmal des Missbrauches, den die Weltfürsten mit ihrer Kraft und Freiheit getrieben haben und um desswillen sie eben diesem unfreien Mechanismus der sphärischen Bewegung unterworfen, Jedem von ihnen eine eigene ihn isolirende und auf sich selbst beschränkende Himmelsbahn angewiesen worden ist.

Der erste Abfall der Weltherrscher, der nach p. 34 *(quo*

1) Die obige Ansicht über das Verhältniss der Lehre der ersten Bücher zu der des vierten findet auch lib. 1, p. 2 eine Bestätigung. Hier heisst es: *haud dixerat Jesus suis μαθηταῖς dispersionem omnem τόπων omnium magni ἀοράτων — — atque οἴκους omnes eorum* σφαιρῶν u. s w., d. h. vom ἀόρατος (dem dreizehenten Aeon) bis zur σφαῖρα herab waren die ältern Belehrungen noch nicht vollständig gewesen, hatten das Einzelne noch nicht überall genau unterschieden, das Ganze noch nicht in alle seine einzelnen Bestandtheile auseinandergelegt *(„dispersio")*, die verschiedenen Stufen der Aeonenwelt noch nicht gehörig getrennt. Das *eorum* in der ang. St. scheint sich zwar auf das ἀοράτων zu beziehen; aber wahrscheinlich ist irgendwo etwa *et dispersionem omnem τόπων duodecim αἰώνων* ausgefallen, da das οἴκους auf letztere hinweist.

ligavit eos inde ab initio Jeû) in die ersten Uranfänge des Bestehens der Welt gesetzt werden muss, ist nun zwar theils auf dem Wege der Güte und Bekehrung theils auf dem der Gewalt und Unterwérfung wiederum beseitigt, aber eine dauernde Ruhe und Ordnung ist damit noch nicht hergestellt, da die Lichtkraft der *ἄρχοντες* ihnen noch immer Stärke genug giht, um fortwährend verwirrende Gelüste nach Selbstständigkeit und Herrschaft in ihnen zu erregen. Um nun hierin eine Aenderung hervorzubringen, ist es nothwendig, diese Lichtkraft in ihnen zu schwächen, das von ihnen missbrauchte höhere Element ihnen (soweit es ihnen genommen werden kann, ohne dass sie damit der Kraft *in altitudine* ihre Bahnen zu durchlaufen und so die äussere Ordnung der Welt fortzuerhalten beraubt werden, vgl. p. 85. 140. 171) wiederum zu entziehen, und es ist daher die Einrichtung getroffen, dass Melchisedek, der grosse *παραλήμπτωρ luminis*, zu den *ἄρχοντες* herabsteigt, um ihnen ihr Licht zu nehmen und es in den Lichtschatz zurückzubringen (p. 34 ff.). Die erste von Melchisedek vorgenommene Lichtreinigung wird p. 34 f. beschrieben; sie ist dadurch von besonderer Wichtigkeit, dass sie zugleich zur Entstehung des Menschengeschlechts Anlass giht. Melchisedek tritt mitten unter die *ἄρχοντες* der *αἰῶνες* und der beiden *σφαῖραι* hinein, ruft einen an Macht ihnen überlegenen *σπουδαρής* (einen eifernden Strafgeist) hervor, der ihre Kreisbewegung (*κύκλοι*) beschleunigt (so dass sie gleichsam die Besinnung verlierend nicht Zeit und Kraft haben sich zur Wehre zu setzen), und nimmt ihnen so ihre höhern Bestandtheile, nämlich 1) ihre *vis* (Lichtkraft) und 2) die (auch bei der Sophia p. 63 als feineres, lichtartiges Element vorkommenden) drei Bestandtheile des Hauchs ihres Mundes, der Thränenfeuchtigkeit ihrer Augen und des Schweisses ihrer Leiber, zieht aus allen vier das in ihnen enthaltene reine Licht heraus und trägt es in den Lichtschatz. Das bei dieser Reinigung übrig bleibende, sich abwärts senkende hylische Residuum jener Elemente aber (*eorum cunctorum ὕλη*) wird von den *λειτουργοὶ ἀρχόντων omnium* gesammelt und den *λειτουργοῖς ἀρχόντων εἱμαρμένης καὶ σφαίρας, qui infra αἰῶνας,*

übergeben, um daraus Menschen- und Thierseelen zu bilden und dieselben in den *κόσμος* hinabzuschicken (p. 35), und seitdem ist es nun das Geschäft der *ἄρχοντες*, dieses von ihren Dienern begonnene Werk der Seelenschöpfung fortzusetzen (p. 36. vgl. 337.). An diesem Geschäft nehmen jedoch auch noch andere Geister Theil; als nämlich die *παραλήμπτορες solis et lunae*, die, wie diese beiden Mächte, denen sie dienen, gute Wesen und Gegner der *ἄρχοντες* sind (vgl. S. 59), bemerken, dass Melchisedek den letzteren ihr Licht genommen hat, setzen sie sich in Bereitschaft, um ihn in seinem Geschäfte zu unterstützen; sie fangen reine Lichttheile (die bei der unter den *ἄρχοντες* angerichteten Verwirrung zur Seite fallen und daher von Melchisedek selbst nicht gesammelt werden können) auf und legen sie bei sich nieder, bis sie dieselben den Dienern des einstweilen mit seiner Verrichtung zu Ende gekommenen *purgator luminum* übergeben können. Zugleich aber sammeln sie die *faex ὑλικὴ* dieser reinen Lichttheile, d. h. das materielle Residuum, das auch aus diesem *purum lumen ἀρχόντων*, weil es doch nicht absolut rein ist, sich niederschlägt, und befördern dieselbe gleichfalls in die *σφαῖρα*, damit dort (sei es nun von ihnen selbst oder von den *λειτουργοὶ ἀρχόντων*) auch aus diesen in Vergleich mit den Ausschwitzungen und dem Hauch der *ἄρχοντες* immer noch feinern Elementen Menschen- und Thierseelen gebildet werden [1]). Der Zweck aber, um desswillen

1) P. 36 lin. 16 ff. lautet der Text Schwartze's so: *Atque etiam παραλήμπτορες solis et παραλήμπτορες lunae, quum adspexissent coelum, ut viderent σχήματα viarum αἰώνων et σχήματα εἱμαρμένης et σφαίρας et abstulisse eum vim luminis ab istis, et pararunt se παραλήμπτορες solis, ut dimitterent illud, usque dum darent παραλήμπτορσι Melchisedeki. Purum lumen eorumque ὑλικὴν faecem tulerunt in σφαῖραν —, ut facerent ψυχὴν hominum, — reptilia et pecora etc.* Statt *abstulisse eum* gibt Petermann *abstulisset* als die dem Codex allein entsprechende Lesart an, was ganz denselben Sinn gibt. Die von P. auch vorgeschlagene Lesart *abstulissent* ist unpassend, ausser wenn man nicht die *παραλήμπτορες solis*, sondern die des Melchisedek als Subjekt betrachtet, wogegen das von ihm in dritter Linie vorgeschlagene

die ἄρχοντες Menschenseelen schaffen müssen (und um desswillen auch die guten Geister der Sonne und des Mondes an dieser Schöpfung sich zu betheiligen haben), ist der, sie allmälig ihrer Kraft zu berauben, ihnen alle höheren Elemente, auch das weniger reine Licht, das ihnen noch geblieben, zu entziehen (p. 36), dasselbe in niedrere, der Abhängigkeit von der höhern Welt sich besser fügende, leichter zur Bekehrung und Sehnsucht nach dem Lichtreich zu vermögende Geschöpfe, d. h. in die Menschheit überzuleiten und es so einst mittelst der an diese Empfänglichkeit des Menschen für die Wahrheit anknüpfenden christlichen Erlösung in die obern Regionen, denen es ursprünglich angehört, zurückzuführen, während freilich dieser Zweck den ἄρχοντες selbst vorerst verborgen bleibt, und daher ihre Absicht bei dem Geschäft der Menschenbildung nur darauf geht, Wesen zu erschaffen, die ihnen angehören und ihrer Herrschsucht die Befriedigung gewähren, eine stets wachsende Anzahl niederer Geschöpfe in ihrer Gewalt zu haben. — Noch ist zu bemerken, dass nach p. 44 der Αὐθαάδης, sofern er mächtiger ist als die Beherrscher der zwölf Aeonen, sich geweigert hatte, sein reines Licht vollständig herauszugeben, weil er Herr über seinen Aeon und Alles unter demselben sein wollte, daher denn auch dieser Archon an der Schöpfung

---

abstulerunt gleichfalls einen guten Sinn gibt, ja dem Sinne des ganzen Satzes, der nicht wohl anders als oben gefasst werden kann, jedenfalls am besten entspricht. Im Folgenden ist mit P. *deponerent* statt *dimitterent* zu lesen, das *purum lumen* dagegen gemäss der für die Auffassung unsrer Stelle entscheidenden Parallele p. 337. 338 (*quod si ψυχὴ est e faece puri luminis etc.*) beizubehalten, wobei aber allerdings das *purum lumen* zum Vorhergehenden gezogen werden muss, da aus dem *purum lumen* nicht wohl *pecora* u. s. w. erschaffen worden sein können. Das *eorumque* ist entweder mit *ejusque* zu vertauschen, oder steht der Plural mit Rücksicht darauf, dass das *purum lumen* eben so gut als Inbegriff lichter Stoffe und Theile gedacht werden kann, oder endlich mit Beziehung auf ἀρχόντων, aber doch so, dass nach p. 337 f. nicht die *faex ὑλικὴ* der ἄ. überhaupt, sondern nur eben die ihres *purum lumen* gemeint ist.

des Menschen nicht theilnimmt, sondern erst später auf gewaltsamem Wege der *puritas* seines Lichtes heraubt werden wird (vgl. p. 76.).

5. Die ἄρχοντες des Wegs der Mitte. — Die Betrachtung des Abfalls der Aeonenherrscher und der von den obern Lichtregionen aus gegen sie ergriffenen Maassregeln hat uns bereits über den περασμός hinaus, in das Gebiet des κόσμος *hominum* geführt; aber es ist, ehe wir hiezu fortgehen, nothwendig zuvor noch eine andere, gleichfalls aus Anlass jenes Abfalls entstandene Klasse von Geistern zu betrachten, nämlich die ἄρχοντες *viae medii*. Als *Jeû* die Verhältnisse und Verrichtungen der ἄρχοντες des Adamas regulirte, nahm er 360 (wahrscheinlich die schlimmsten) aus ihrer Mitte, band sie in einen τόπος ἀερινός unmittelbar unter der (untersten) σφαῖρα, in den τόπος *viae medii*, d. h. entweder in der „Mitte" zwischen den σφαῖραι und dem κόσμος, oder der Ort durch den der Weg der in ihrer Wanderung nach dem Tode begriffenen Seelen zum τόπος μέσων führt, s. III. 2.), und setzte über sie (wie über die Aeonen) fünf grosse ἄρχοντες, *Παραπλήξ*, *Ἀριὼθ Aethiopica*, *Ἐκάτη* (drei Wesen von greulich hässlicher Weibergestalt), *Παρεδρῶν — Τυφῶν* und *Ἰαχθανάβας*. Das Geschäft dieser fünf ἄρχοντες ist nicht diess, Seelen hervorzubringen, sondern *meare adversus lumen* und gegen Alles, was Theil an demselben hat; sie streben insbesondere darnach, die Seelen der Menschen an sich zu reissen („*auferre* κερεσίμως, raubend, fremdes Eigenthum sich zueignend hinwegzunehmen") und sie sodann bis zur Vernichtung zu peinigen; sie werden zwar an der völligen Ausführung dieser Absicht theils durch Melchisedek und Jeû, die jezuweilen um durch Entziehung ihrer Lichtkräfte ihre Macht zu schwächen herbeikommen, theils durch die (später genauer anzugehende) Vorsorge anderer Herrscher des *locus dexter* und μέσων immer wieder verhindert, aber es gelingt ihnen doch stets durch ihre δαιμόνια eine grosse Zahl von Menschen zu Freveln und Verbrechen zu reizen, hiedurch ihrer Seelen sich zu bemächtigen, und sie sodann nach dem Tode lange Zeiten hindurch mit unsäglichen Martern zu quä-

len (p. 364 ff. 359. 262). Um dieser grausamen zerstörerischen Tendenz willen sind die Herrscher des Wegs der Mitte auch diejenigen Mächte, bei welchen der Todesgeist oder die μοῖρα, das den Tod des Menschen bestimmende und herbeiführende feindliche Princip, seinen Sitz hat (p. 285. 287. 290), und durch welche nach dem Tode auch an solchen Seelen, über die sie zwar keine Gewalt bekommen haben, die aber wegen ihres sündigen Lebens zum Erdulden schwerer Züchtigungen und zum Eintritt in ein zweites Erdendasein verurtheilt sind, eben diese Züchtigungen vollstreckt werden (s. u). In diesen *archontes viae medii* stellt sich folglich das Negative in dem Wesen und Charakter der Weltherrscher ganz für sich auf seiner höchsten Spitze dar; wie auch die bessern unter ihnen mit Eifersucht ihre Macht über die Menschenseelen zu bewahren und später die Erlösung zu verhindern suchen, so gehen nun diese auf gar nichts Anderes mehr aus als darauf, zur Rache dafür, dass sie des Lichts beraubt worden, nun auch Andere des ihrigen zu berauben, das Licht überall zu vernichten, ihren Grimm wegen des Verlustes ihrer Herrschaft und Gewalt durch Zerstörung der Menschen d. h. derjenigen Wesen zu befriedigen, welche sie einerseits als ein blosses Gebilde der Weltherrscher, zu denen sie selbst gehören, ansehen, in welchen sie aber andrerseits doch mit Neid und Missgunst etwas Höheres, eine erhabenere der ihrigen weit überlegene Bestimmung anerkennen müssen. — Die Betrachtung der Mächte der Finsterniss, des Chaos und des Orkus gehört hieher noch nicht, da sie, soweit das System des Verfassers vorliegt, zu den ἄρχοντες in keiner Beziehung stehen, und wir gehen daher nun zunächst zu seiner Lehre von der irdischen und menschlichen Welt über.

III. Die niedere, irdische Welt.

Der κόσμος besteht aus dem στερέωμα, der Erde und der Unterwelt. Das στερέωμα (Firmament) hat wie die Sternsphären seine καταπετάσματα (p. 213) πύλαι ἄρχοντες ἐξουσίαι und ἄγγελοι, in τάξεις geordnet und durch *vincula* an die-

selben gebunden (p. 20); über ihre Verrichtungen wird jedoch nirgends etwas Näheres angegeben. Unterhalb des ςερέωμα liegt der κόσμος *hominum*, über dessen Schöpfung und Einrichtung wir, da die nähern Erläuterungen hierüber zwar versprochen aber nicht gegeben werden (p. 209 ff.), nur so viel erfahren, dass die Thierwelt (die nach p. 210 einst wieder vergehen wird) gebildet worden sei κατὰ κύκλον ἀρχόντων σφαίρας (nach dem Zodiakus, vgl. p. 366 ff., wo seine einzelnen Theile, Widder u. s. w., angegeben sind) et κατὰ σχήματα *omnia illorum conversionis*, d. h. ebenso auch nach den übrigen Figuren oder Bildern, in welche die Sternmächte am Himmel vertheilt sind und innerhalb welcher sie sich um die Erde bewegen (p. 36; Dasselbe als Lehre des Aratus bei Orig. Philosoph. 4, 49). Sehr ausführlich dagegen verbreitet sich der Verfasser über die Schöpfung des Menschen und seine Stellung im Universum, obwohl auch hier vielfach genauere und unter sich übereinstimmendere Angaben zu vermissen sind. Der Mensch ist dasjenige Wesen im gesammten Reiche des Daseins, welches, auf der letzten Stufe der aus Licht und Materie gemischten Schöpfung stehend, alle Kräfte, alle guten und bösen Elemente sämmtlicher über ihm befindlichen Stufen in sich vereinigt, und um welches sich daher das gute und böse Princip (die Lichtwelt und die Weltherrscher) streiten, so dass die Menschheit der Boden ist, auf welchem der Kampf zwischen beiden schliesslich ausgekämpft wird. Licht und Materie, Göttliches und Dämonisches (Archontisches) ist im Menschen zur Einheit verbunden und ebendamit zu innerem Widerstreit zusammengethan; dieser Widerstreit muss wie alle Disharmonie im Universum gelöst werden, aber der Mensch selbst vermag es nicht, weil er, trotz der in ihm wohnenden göttlichen und archontischen Kräfte, doch eben im Gegensatze zu den ἄρχοντες, zu diesen mächtigen und gewaltigen Beherrschern der Welt, das Moment der unselbstständigen Endlichkeit, das im Universum nicht fehlen durfte, darzustellen bestimmt ist; die Lösung jenes Widerstreits hängt vielmehr einzig und allein davon ab, welches der beiden Principien, das Göttliche oder das Archontische, die Macht

hat das andere zu besiegen und so auch im Menschen dem einen oder andern die Oberhand über das ihm entgegenstehende zu verschaffen. Aber diese Endlichkeit, durch die er dazu verurtheilt ist, in vollkommen unfreier Abhängigkeit von höheren Mächten zu sein und insbesondere den schweren Druck der auf ihre Gewalt über ihn eifersüchtigen Weltherrscher tragen zu müssen, ist ebenso auch sein Heil und seine Rettung, indem der Mensch eben um dieser seiner Hülflosigkeit und um dieser seiner Leiden willen auch vorzugsweise der Gegenstand der Barmherzigkeit des *Ineffabilis* und seiner Mysterien ist (s. z. B. p. 249), so dass dieselben um seiner willen selbst in das Gebiet der Endlichkeit sich herablassen, um ihn von den Weltfürsten zu befreien und ihm den Weg zu den seligen Höhen des Lichtreichs zu weisen, während die Tyrannen, die ihn selbstisch und herrisch Jahrtausende hindurch geknechtet und gepeinigt, nicht auf diesem Weg der Güte und des Mitleids, sondern auf dem der gewaltsamen Zerstörung ihrer angemassten Macht von ihrer Widersetzlichkeit gegen das Göttliche zurückgebracht werden und die Demüthigung erleiden müssen, einst bei der *evectio universi* tief unter die von ihnen hervorgebrachten und beherrschten Menschenseelen gestellt zu werden.

1. Die Entstehung des Menschen und die Bestandtheile der menschlichen Natur. — Der äussere Anlass und Hergang der Entstehung des Menschengeschlechts ist oben bereits angegeben worden; sie knüpft sich daran, dass die Weltherrscher von oben her mit Gewalt genöthigt werden, nicht nur ihr reines Licht abzugeben, sondern auch ihrer übrigen feinern (obwohl schon materiellen) Elemente, ihres Schweisses, ihrer Thränenfeuchtigkeit, ihres Athems und des Niederschlags (der *faex*) jener reinen Lichttheile sich zu entäussern und dieselben zur Bildung von (Thier- und) Menschenseelen zu verwenden. Der Mensch besteht nun aber nicht aus der *ψυχὴ* allein, sondern einestheils aus dem gleichfalls durch die *ἄρχοντες* ihr beigegebenen *σῶμα ὕλης* oder *σῶμα ὑλικὸν ἀρχόντων* (p. 202. 227 u. s. w.), anderntheils gemäss dem Rathschluss der göttlichen Weltregierung aus einem

Theil der *vis*, welche Christus als Vollstrecker der Befehle des ersten Mysteriums von Anfang an in den *κερασμός* herabbefördert hat (S. 71), und zudem noch aus zwei weitern, wiederum von den Weltherrschern herstammenden Bestandtheilen, dem *ἀντίμιμον πνεύματος* oder dem bösen Trieb, der die Seele zum Sündigen nöthigt und sie hiedurch unter der Gewalt der Weltherrscher erhält, und der *μοῖρα*, dem bösen Genius, der an ihr die von den Weltherrschern ihr zugedachten Geschicke vollstreckt. Was zuerst die *ψυχή* betrifft, so kommen zu den ursprünglich von den Dienern der Weltfürsten in der untern *σφαῖρα* gebildeten Seelen fortwährend neue hinzu, an deren Bildung die fünf grossen Herrscher der grossen *εἱμαρμένη* selbst, welche im *τόπος κεφαλῆς αἰώνων* oder *regni Adamae* gegenüber der Lichtjungfrau ihren Sitz haben, sich unmittelbar betheiligen (p. 336 ff.). Die von ihnen gebildeten Seelen sind zwar allesammt *ὑλικαὶ* (vgl. auch p. 40), *faeces ὑλικαὶ* (p. 249), oder aus der *faex ὑλικὴ ἀρχόντων* (p. 37. 40) gemacht, aber doch (vgl. p. 340) von verschiedener Art, indem (p. 337 f.) die einen aus dem *sudor* der Weltherrscher (d. h. aus den gröbsten materiellsten Bestandtheilen dieser *faex*), die andern aus dem (schon feinern und daher p. 338 mit der *faex puri luminis* zusammengestellten) Elemente ihrer Thränenfeuchtigkeit, andere aus dem Dunst ihres Athems, andere endlich aus dem materiellen, aber doch bereits der Feinheit des Lichtstoffes selbst sich annähernden Niederschlag des durch Melchisedek ausgeschiedenen *purum lumen* bestehen (welche letztere vielleicht wenigstens theilweise nicht von den Weltherrschern, sondern von den *ἄρχοντες solis et lunae* gebildet werden, von denen gleich nachher gesagt ist, dass sie wie jene ein *μέρος* der *vis* in die Seelen einblasen). Die Bildung der von den fünf Weltherrschern geschaffenen Seelen geht in der Art vor sich, dass dieselben von dem Stoffe, der dazu bestimmt ist, nehmen, ihn gemeinsam in Theile zerlegen und aus diesen Theilen Seelen gestalten, so dass alle fünf zu jeder Seele das Ihrige hinzuthun, und so auch Jeder Anspruch auf ihren Besitz hat (*ut quivis ἀρχόντων — ponat suum μέρος ἐν ψυχῇ, — ut accipiant*

omnes e *ψυχῆ*). Hierauf wird der Seele, um sie ihres höhern Ursprungs vergessen zu machen und den Keim des Bösen in sie zu legen, in Folge dessen sie vom Lichtreich ausgeschlossen und ebendamit unter der Macht der Weltherrscher gefangen bleibt, das *ἀντίμιμον πνεύματος* anerschaffen. Nachdem nämlich die Seele fertig ist, wird von den Archonten (nach p. 380 ff. durch *Jaluham*, einen *παραλήμπτης* des Adamas) ein *poculum oblivionis e σπέρματι κακίας plenum ἐπιθυμίαις omnibus variis* durch *vincula* und *σφραγίδες* mit ihr verbunden (vermengt, *subigitur* oder *ligatur* p. 341); dieser Lethetrank wird zu einem eigenen, neben der Seele bestehenden, an sich zwar von ihr trennbaren (*σῶμα extra ψυχήν*), aber ihr durchaus ähnlichen und während des irdischen Daseins ihr unzertrennlich anhängenden, sie wie ein Kleid oder eine Scheide (*vagina*) umschliessenden Wesen, das wegen seiner Aehnlichkeit mit ihr *ἀντίμιμον πνεύματος*, Gegenbild des Geistes, heisst, das aber ebenso ihr böser „Feind" ist, indem es sie fortwährend zur Verübung aller *πάθη* und *ἀνομίαι* der *ἄρχοντες* zwingt, damit sie *fiat serva iis omni tempore et [maneat] sub eorum ὑποταγῇ omni tempore in μεταβολαῖς σώματος* (p. 337—341). Neben diesem *ἀντίμιμον πνεύματος* kommt nun freilich auch wiederum ein höheres Element in die Seele, nämlich ein Theil der aus der obersten Welt stammenden *vis* (*vis luminis* p. 294. 285), die nachdem jenes an die Seele angekettet ist, durch *inflatio* von Seiten der fünf Weltherrscher und von Seiten des *ἄρχων δίσκος solis* und des *ἄρχων δίσκος lunae* ihr mitgetheilt wird, und zwar ohne Zweifel auf Anordnung der nach S. 67 den *ἄρχοντες* gegenüber stehenden (ihr Geschäft beobachtenden und an ihm theilnehmenden) Lichtjungfrau, in deren Gebiet wahrscheinlich die *vires* aller Menschen, ganz ebenso, wie nach S. 57 die der Apostel, ihre letzte Formirung erhalten (wesswegen es auch p. 284 heisst, dass nach dem Tode die *vis* zu ihr zurückkehre, und p. 285, dass sie solchen Seelen, die in's Erdendasein zurückgeschickt werden, auch ihre Lichtkraft wieder mitgebe). Diese Lichtkraft, die der Seele, welcher sie beigegeben ist, vollkommen gleicht (p. 339), hat nicht

nur den Zweck, dem Menschen ein Element einzupflanzen (ebd.), durch welches seine Seele fortwährend innerlich auf die Lichtwelt hingerichtet und zur einstigen Erhebung in sie befähigt wird, sondern wie überhaupt das Licht allein der für sich unmächtigen Materie, zu der ja auch die Seele und das *ἀντίμιμον* gehört, Halt und Leben verleihen kann, so dient auch diese *vis* dazu, zwischen diese beiden zu treten, um sie zusammenzuhalten (p. 344 f.), und zugleich der Seele selbst (p. 340) und ihrem Körper Bestand zu geben, und den Verband zwischen ihnen, auf dem Empfindung und Bewusstsein beruht, aufrecht zu erhalten (p. 285 *propter eius sc. ψυχῆς stationem et corpus et κοινωνίαν αἰσθήσεως*); die *vis* wird daher auch *μίγμα*, das in die verschiedenen Bestandtheile des Menschen Hineingemischte und sie Verbindende, genannt (p. 344 ff.). Nachdem *ψυχὴ ἀντίμιμον* und *μίγμα* fertig sind, führen die Diener der Archonten dieses Kompositum in die Welt und zwar zunächst zu den *ἄρχοντες viae medii*. Hier, in dem Ort der *μοῖρα* (S. 84), wird der Seele (wie besonders aus p. 290 erhellt, obwohl in der wahrscheinlich verdorbenen Hauptstelle p. 345 nicht bestimmt gesagt ist, dass gerade hier die *μοῖρα* mit der Seele sich verbinde) von den Herrschern dieses Gebietes, nachdem sie nachgesehen, ob das *ἀντίμιμον* ihr wirklich beigegeben sei, ein zweiter böser Feind, nämlich eine *μοῖρα*, beigesellt (*ἄρχοντες quoque medii perlustrant ἀντίμιμον πνεύματος atque etiam μοῖραν*, lies: *atque subigunt cum ea e. μ.*), welche die Bestimmung hat, die Todesart, durch welche nach Anordnung der *ἄρχοντες* der grossen *εἱμαρμένη* der Mensch sterben soll, in's Werk zu setzen (p. 345. 350). Dieser Genius des Todes wird jedoch nicht mit der Person des Menschen zu Einem Ganzen verbunden, sondern bleibt ausserhalb der Seele und des Körpers, und geht so fortwährend als sein böser Feind hinter ihm drein, bis die Zeit gekommen ist, wo sie ein wildes Thier oder eine Schlange gegen ihn führt oder ihm in irgend anderer Weise den Tod bereitet (p. 345. 347. 350). Wenn diese vier Elemente, *ψυχὴ ἀντίμιμον vis* und *μοῖρα*, zur Gestaltung gelangt sind, so geht die Bekleidung der Seele mit dem *σῶμα ὑλι-*

κὸν ἀρχόντων, ihre Ausgeburt in's leibliche Dasein, vor sich. Die Diener der Weltherrscher theilen das ganze Kompositum in zwei Theile, deren jeder alle vier Elemente in sich enthält; den einen senden sie in einen hiezu bezeichneten Mann, den andern in ein gleichfalls eigens ausersehenes Weib, und zwar geschieht diese Mittheilung entweder mittelst Speise oder Trank oder mittelst Nebel (den sie einathmen) oder mittelst Wassers (in welchem sie sich haden). Hierauf hewirken sie, dass diese Beiden (durch die an sie vertheilten, zur Wiedervereinigung strebenden μέρη der Seelensubstanz) zusammengeführt werden; sohald die Empfängniss erfolgt ist, fahren 365 λειτουργοὶ ἀρχόντων in die μήτρα, hauen hier den (wie auch Basilides nach Epipb. haer. 24, 7. lehrte) aus 365 Gliedern hestehenden Leib, und rufen, wenn er gestaltet ist, zuerst das ἀντίμιμον und die ψυχή in ihn herein, verbinden (mittelst einer abermaligen *inflatio* der ἄρχοντες) die *vis* mit ihr, und gesellen ihr die μοῖρα als nnzertrennliche Begleiterin bei (wobei jedoch nicht klar ist, wie diese in zwei Hälften geschiedene Substanzen wieder vereinigt werden, und an welchem Orte sie zu denken sind, ehe diese Verhindung mit dem Körper erfolgt). Sodann wird von den λειτουργοὶ der Tag an welchem sie die Gestaltung des Embryo hegonnen in die linke, der Tag an welchem sie vollendet war in die rechte Hand (ohne Zweifel in die innern Handflächen, deren Linien so gedeutet werden), dessgleichen der Tag an welchem die Herrscher ihnen die Seele übergahen in die Mitte, der an welchem sie mit dem Leih vereinigt wurde in die recbte Hälfte des Gehirns, der an welchem sie das ἀντίμιμον mit ihr verbanden in's Hinterhaupt, der an welchem sie die *vis* in den Menschen brachten in Kopf und Herz, namentlich aher die Zahl der Jahre, welche die Seele in diesem ihrem Leib zubringen soll, auf die Stirn (Stirnfurchen) eingezeichnet (σφραγίζεται). Nachdem diess Alles geschehen ist, überliefern die λειτουργοὶ den ἄρχοντες ἐρινάοις, den Vollziehern der Strafurtheile (s. u.), diese von ihnen gemachten Einzeichnungen (ἴδιον σφραγίδων), natürlich in Abschrift; die ἄρχοντες ἐρινάοις aber übergehen die σφραγίδες ihren παραλήμπ-

ται, damit diese die betreffende Seele in's Auge fassen, sie durch ihre *λειτουργοί* während ihres Lebens beobachten, die Zeit, in welcher sie dieselbe aus dem Körper wieder herauszuholen haben, wissen, und nach dem Tode Zeugniss von den Sünden, die sie begangen hat, ablegen können. Sobald diese Notificirung an die *ἄρχοντες ἑρμαῖοι* besorgt ist, kehren die 365 *λειτουργοί* in die *μήτρα* zurück, und bringen den Menschen vollends zur Reife, worauf derselbe an's Licht dieser Welt geboren wird (p. 345—349) [1]); kurz, wie der Mensch mit Ausnahme der *vis luminis* seiner ganzen Substanz nach eine *faex* und ein *opus* der Weltherrscher ist, so ist auch seine Entstehung und Korporisation ganz in ihren Händen, die *ἄρχοντες* sind seine *parentes* (p. 342), die seine Seele geschaffen und sie mit so festen Ketten und Siegeln (*vincula et σφραγίδες*) an das *ἀντίμιμον* an die *μοῖρα* und an das *σῶμα ὑλικόν* gefesselt haben, dass sie in Wahrheit gar nicht sich selbst, sondern nur ihnen angehört [2]).

2. Die Abhängigkeit des Menschen von den *ἄρ-*

---

1) Vgl. hiezu die Ansichten orthodoxer Kirchenlehrer, z. B. Tertullians *de anima* c. 37: *omnem autem hominis in utero serendi struendi fingendi paraturam aliqua utique potestas divinae voluntatis ministra modulatur etc.*; auch Clementis Ecl. ex scr. proph. c. 50.

2) Vgl. Exc. ex Theodot. c. 70 *διὰ τῶν ἀπλανῶν τοίνυν καὶ πλανωμένων ἄστρων αἱ ἐπὶ τούτων δυνάμεις ἐποχούμεναι ταμιεύσαι τὰς γενέσεις καὶ προσκοπῶσι*; c. 25 *ὑπ' ἐκείνων* (sc. *τῶν* 12 *ζωδίων*) *ἡ γένεσις διοικεῖται*. c. 71 *τὸ τικτόμενον κοινὸν* der *ἀγαθοποιοὶ* (*δεξιοὶ*) und *κακοποιοὶ* (*ἀριστεροὶ*) *ἄρχοντες*, wie nach unserem Verf. sowohl die guten *ἄρχοντες solis et lunae* als die bösen Sternfürsten die *vis* dem Menschen einblasen. Ausserdem bieten Parallelen dar die Lehren der Peratiker Orig. Philosoph. 5, 14 *τὰς ἀστέρας τὰς θεωρουμένας ἐν τῷ ἀρνῷ τῆς γενέσεως αἰτίους γεγονέναι* und 16 *εἰσὶ δὲ οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας οἱ ἀστέρες οἱ τῆς μεταβλητῆς γενέσεως, ἐπιφέροντες τοῖς γιγομένοις τὴν ἀνάγκην*; ebd. *ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδὰς δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι, διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα*. Aehnlich Firmicus Maternus Matheseos lib. 1. c. 3 *per-stellas terrenis corporibus divinus ille animus necessitate cuiusdam legis infunditur, cui descensus per orbem solis tribuitur etc.*; lib. 5. praef. id.

χοντες; die Sünde, der Tod, die Höllenstrafen und die Seelenwanderung. — Wie der Mensch seinem Ursprunge nach von den Weltherrschern abstammt, so ist auch fernerhin sowohl im Leben als nach dem Tode sein Thun sowohl als sein Schicksal von ihnen abhängig. Alles, was die Weltherrscher der Seele vorausbestimmt, Gutes oder Böses, trifft sie auch mit unabänderlicher Nothwendigkeit (p. 350), und von dieser Nothwendigkeit kann den Menschen in diesem Leben nichts, auch die Erlösung nicht (deren Wohlthaten ihm vielmehr erst nach dem Tode zu Gute kommen), befreien (p. 277). Ebenso ist die Seele auch in ethischer Beziehung schlechthin unter der Gewalt der Weltherrscher (diess jedoch unbedingt nur, bevor sie die Mysterien der Erlösung empfangen hat); auch die Sündhaftigkeit, zu welcher ihre Schöpfer und Herrn sie bestimmen, ist ein nothwendiges unentrinnbares „Verhängniss" (p. 350), und zwar ein Verhängniss, dem in höherem oder geringerem Grade jeder auf Erden Geborene untergeben ist. Eine Beschreibung der allmähligen Entwicklung der Sünde wird p. 281 ff. gegeben. Zuerst sind die Lichtkraft die Seele und das ἀντίμιμον noch schwach, bewusstlos, ohne Fähigkeit der Unterscheidung des Guten und Bösen. Aber schon während dieser Zeit der unmündigen Kindheit beginnt durch das σῶμα das sündhafte Princip eine Macht im Menschen zu werden; denn er muss sich von den τροφαὶ κόσμου ἀρχόντων nähren, durch diesen Nahrungsprocess nimmt nicht nur der Körper immer mehr von dieser Ueppigkeit der Materie in sich auf, sondern auch die Seele assimilirt sich *ex μέρει ψυχῆς quae in τροφαῖς* d. h. Elemente der durch alles Sinnliche verbreiteten sinnlichen Weltseele (von der nur hier die Rede ist) und wird durch diese κακία τροφῶν immer fester an den ἄξων εἱμαρμένης ἀρχόντων gekettet (p. 330); dessgleichen „sammelt sich" das *ἀντίμιμον ex μέρει κακίας quae in τροφαῖς eiusque ἐπιθυμίαις*, d. h. auch dieses wächst durch die bösen Keime, die sowohl in den üppigen Genüssen der Sinnlichkeit als in den durch den Genuss wachewerdenden Gelüsten darnach enthalten sind. Allmählig reifen so alle drei heran und gelangen

dazu, jedes zu *αἰσθάνειν κατὰ φύσιν*, d. h. jedes sich demjenigen zuzuwenden, was seiner innern Natur entspricht, die *vis* strebt aufwärts nach dem *lumen altitudinis*, die Seele empfindet ein Sehnen nach dem *τόπος δικαιοσύνης commixti* (dem dreizehenten Aeon S. 62), d. h. sie ahnt ihrem Ursprung gemäss etwas Höheres als diese Erde, das sie aber freilich doch wieder innerhalb der vergänglichen Welt, in den Aeonen (nicht aber jenseits des sichtbaren Universums) sucht; das *ἀντίμιμον* aber sucht mehr und mehr alle Schlechtigkeiten, Gelüste und Sünden, zu denen die Seele von den Weltherrschern die Anlage mitgebracht hat, in's Werk zu setzen, es zwingt den Menschen, obwohl die *vis* nicht ruht, seinen Blick auch auf das Göttliche hinzurichten, beharrlich alles von ihm eingegebene Böse zu wollen und zu thun, bis alle Sünden, welche die Weltherrscher dem Einzelnen bestimmt haben, ausgeführt sind (vgl. auch p. 343), es reizt die *λειτουργοὶ ἑρινάιοι* von allen diesen Sünden, die eine Seele begangen hat, genaue Notiz zu nehmen (p. 283), und zeichnet dieselben zudem mit *σφραγίδες* in sie ein, damit sie später nach dem Tode als Sünderin erkannt und gestraft werden kann (p. 299). Denn auch durch den Tod wird die Seele von ihrer Knechtschaft nicht befreit; vielmehr treffen sie gerade von jetzt an in vollem Maasse alle Uebel, welche diese sie in Schlechtigkeit und Schuld stürzende Herrschaft der Weltfürsten für sie nach sich ziehen muss. Nachdem nämlich die *μοῖρα* über den Menschen das ihm vorausbestimmte Lebensende herbeigeführt, kommen die (p. 380 ff. näher beschriebenen) *παραλήμπτορες* der *ἄρχοντες ἑρινάιοι*, der unterirdischen *ἄρχοντες* der *κολάσεις κρίσεων*, der strengen Vergeltung, *ἑρινύς* (p. 299. 349), herzu; sie führen die Seele, deren Sünden sie durch ihre *λειτουργοὶ* bisher beobachtet haben (p. 282 f. 349), aus ihrem Körper, und gehen, während die Lichtkraft zur Lichtjungfrau zurückkehrt, das *ἀντίμιμον* und die *μοῖρα* aber die Seele fortwährend verfolgen, drei Tage lang mit ihr in allen *τόποι* umher, um ihr alle *αἰῶνες κόσμου* zu zeigen (damit ihre obwohl unklare und nicht das Wahre treffende, aber an sich doch immerhin löbliche Sehnsucht nach

Erkenntniss der höhern Regionen der Welt ihre Befriedigung erhalte); nach Verfluss dieser drei Tage aber führen sie die Seele (falls sie nicht in einen noch tiefern Strafort versetzt wird) hinab in den *orcus chai*, übergeben sie dort den *ἄρχοντες ἐριναῖοι* und erstatten Bericht über die Sünden, deren sie sich schuldig gemacht hat (vgl. p. 299); hierauf kehren sie zu ihren sonstigen Verrichtungen zurück, und statt ihrer wird nun ihr Feind, das *ἀντίμιμον*, ihr *παραλήμπτης*, hält ihr (nebst den *λειτουργοὶ ἐρ.* p. 298 f.) ihre Sünden vor und sorgt dafür, dass sie vollständig bestraft werden (p. 284. 299. 343). Nachdem sie ihre (p. 380 ff. näher beschriebenen) Strafen ausgestanden hat, führt er sie — falls es nämlich eine Seele ist, die nicht ein für allemal in der Hölle bleiben muss — aus dem Chaos wiederum aufwärts, und zwar zuerst zu den furchtbaren *ἄρχοντες viae medii*, deren Strafen nach p. 324 neunmal schwerer sind als die im Chaos; hier wird die Seele befragt, ob sie die Mysterien der *μοῖρα* wisse und durch diese Kenntniss sich von ihrer Gewalt freimachen könne (*ducunt eam ad μυσήρια μοίρας*, vgl. p. 286—290), und wenn sie dieselben nicht (während ihres Lebens auf Erden) gefunden hat und anzugeben weiss [lies *repererit* statt *repererint*] untersucht, ob die ihr beigesellte *μοῖρα* ihr noch folge (was natürlich immer der Fall ist, wenn eine Seele die *μυσήρια μοίρας* nicht kennt), worauf sie sodann auch hier für die Sünden, die sie verübt, gestraft wird (damit auch die *ἄρχοντες medii* ihre Macht an der Seele ausüben können, zu deren Schöpfung sie die *μοῖρα* hergegeben haben). Sind endlich die hier zur Vollziehung kommenden Strafen vorüber, so führt das *ἀντίμιμον* die Seele der Sonne entlang zur Lichtjungfrau empor (p. 285). Diese untersucht sie, erkennt sie (an den *σφραγῖδες* und aus dem *testimonium* des *ἀντίμιμον*) als Sünderin, und verfügt, dass sie in die *σφαῖρα ἀρχόντων* (p. 379 ff.) und von hier in ein zweites Erdendasein zurückkehre. Zu diesem Behufe gesellt die Lichtjungfrau ihr die (nach S. 93 zu ihr heimgekehrte) Lichtkraft, die sie in ihrem frühern Leben besass, wieder bei und übergiht sie (nach den Stellen des vierten Buchs *quum σφαῖρα conversa sit*, d. h.

wenn die, nicht näher angegebene, Konstellation, bei welcher eben die Palingenesie stattfinden kann, wieder eingetreten ist) einem ihrer *παραλήμπται*, durch dessen Vermittlung sie in ein *corpus* gelange *dignum peccatis quae commisit* (wofür durch eine eigene *σφράγισις*, die den Charakter jeder Seele kennzeichnet, Sorge getragen wird), d. h. in einen Körper und wohl überhaupt in einen äussern Zustand, der besser oder schlechter, glücklicher oder unglücklicher, namentlich aber (vgl. p. 262. 274. 276 *σῶμα δίκαιον quod reperiat μυστήρια divinitatis*) für die Erhebung der Seele zur Lichtwelt und damit für ihre Seligwerdung mehr oder weniger günstig ist, je nachdem sie in ihrem vorangegangenen Leben mehr oder weniger Schuld auf sich geladen hat (p. 285 f.). Die hiemit der Seele auferlegte neue Korporisation geht unter denselben Umständen vor sich, wie die einer erstmals entstandenen Seele (einer *ψυχὴ nova*); auch *ἀρχαῖαι ψυχαί* erhalten, nachdem sie zuvor noch unterhalb der *σφαῖρα* (p. 388) einer Reinigung durch Wasser und durch verzehrendes Feuer unterworfen worden sind (p. 339. 380 ff.), von den fünf Weltherrschern den Lethetrank, der das Andenken an alle von ihr durchwanderten Regionen und an ihre hier erlittenen Strafen auslöscht und sodann in ihr zum *ἀντίμιμον πνεύματος* wird (p. 336. 338), und kommen ohne Zweifel auch sonst ganz in derselben Weise wie die *novae* durch Vermittlung der *λειτουργοὶ ἀρχόντων* in den ihr bestimmten Körper (vgl. p. 380 ff.). Diese *μεταβολαὶ σώματος* oder *μεταγγισμοί* (p. 248 f. u. s.) wiederholen sich (falls nicht eine Erlösung eintritt) so lange, bis die jedem Menschen gemäss dem was er verdient zugemessene Zahl seiner *κύκλοι* vollendet ist (p. 286. 323); solange diess nicht geschehen ist, ist für ihn (abgesehen von der Erlösung) keine Möglichkeit vorhanden, diesem Kreislauf in der Welt der *ἄρχοντες* zu entrinnen, und zwar nicht etwa blos wegen der dem Menschen weit überlegenen Macht dieser Weltfürsten selbst, sondern vor Allem auch darum, weil in diesem ganzen Processe zugleich ein Gesetz der höheren Ordnung der Dinge sich vollzieht, nämlich das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit, die alles Böse bestraft und Jedem

sein Schicksal nach Verdienst, entsprechend seinem Verhalten während seines früheren Erdendaseins, zumisst, zugleich aber auch darin billig und gerecht ist, dass sie dem Menschen eben durch diese Reihe von Palingenesien, die er durchlaufen muss, Zeit genug gibt, um in einem spätern Leben das was er in einem frühern verbrochen wieder gut zu machen und sein ganzes sittliches Dasein von vorne anzufangen (daher denn auch jede Seele vor der Palingenesie gereinigt und geläutert wird). Eine klare Vorstellung der Art und Weise, wie sich die äussern Verhältnisse des Einzelnen genau nach seinem Verhalten in einem frühern Leben bestimmen, gibt die Stelle p. 380 ff. Ein *homo convicians* kommt bei der nächsten Palingenesie in ein *corpus, quod transacturum suum tempus dolebit in suo corde constanter,* wie er früher Anderen Schmerz bereitete; ein *καταλαλῶν* in ein *corpus, quod transiget suum tempus afflictum;* ein *latro furans* in ein *corpus claudum et mutilum et caecum,* das ihm das Vollbringen seiner Gelüste fernerhin unmöglich macht; ein *superbus* in ein *corpus,* das so beschaffen ist *ut unusquisque persistat contemnere eum* (von dem Loose, das bessere Seelen trifft, wird später die Rede sein, wenn wir zuvor nachgewiesen, woher diese besseren Seelen ihren Ursprung haben). Aber diese Wanderung der Seele von einem Dasein in's andere, auf welcher sie verhältnissmässig nur kurze Züchtigungen in der Hölle und bei den *archontes medii* (s. p. 380 ff.) durchzumachen hat, ist gar nicht einmal das Einzige und Schwerste, was ihr aus dem dunkeln Gebiet des Jenseits drohend nnd schreckend entgegentritt; es kann vielmehr mit ihr auch dahin kommen, dass sie für immer in die unterste Hölle verstossen wird, um dereinst, wenn diese Welt mit Allem, was in ihr ist, vernichtet wird, mit ihr zu Grunde zu gehen. Einmal nämlich gibt es Sünden (Mord p. 382, Blasphemie p. 385, exorbitante Unsittlichkeit p. 386 f. vgl. p. 322 f.), die so schwer sind, dass die, welche sich ihrer schuldig machen, nicht auf die Erde zurückgelassen, sondern von der Lichtjungfrau oder zum Theil auch ohne dass es erst noch eines besondern Urtheils von ihrer Seite bedürfte in die *caligo externa* (*σκότος ἐξώ-*

τερον) geworfen werden, wo kein Mitleid und kein Licht mehr zu finden, sondern völlige Vernichtung das endliche Loos des Schuldigen ist. Dasselbe Geschick trifft aber die Seele für's Zweite auch dann, wenn sie alle ihr vorherbestimmten Kreisläufe oder μεταβολαὶ σώματος durchgemacht hat, ohne die Mysterien des Lichts gefunden zu haben; auch sie fällt der Finsterniss anheim, und wird in und mit ihr ihren Untergang finden (p. 319. 323. 324). Neben dem Allen endlich droht noch besonderes Unheil von den fünf bösen, lichtfeindlichen Herrschern des Wegs der Mitte (S. 83 f.), die sich ein Geschäft daraus machen, möglichst viele Menschen durch Dämonen zum Bösen zu reizen und dann sie zu rauben und zu quälen (p. 364 ff.). *Paraplex* (der Verrückte, Leidenschaftliche) verführt durch seine ἀρχιδαιμόνια und δαιμόνια die Menschen zu Zorn, Schmähung und Verläumdung und lässt sodann ihre Seelen durch dieselben rauben, und mit Rauch und Feuer peinigen, bis sie beginnen schwach zu werden und sich aufzulösen; ebenso verführt *Ariuth Aethiopica* (der Geist der Hitze) die Menschen zu Brand, Mord u. s. w., die dreiköpfige *Hekate* zu Meineid, Lüge und Betrug, *Typhon* zu Hurerei und Ehebruch, *Jachthanabas* (auch p. 262) zur Unterdrückung und Verfolgung der Armen und Unschuldigen, zum Vergessen und Verletzen aller Gesetze der höhern Gerechtigkeit; von Paraplex werden die geraubten Seelen 133, von den Uebrigen gleichfalls bis über 100 Jahre gequält, und würden insgesammt zu Grunde gehen, wenn nicht die Inhaber des τόπος *dexter* und τόπος μέσων dafür besorgt wären, die geraubten Menschenseelen ihnen wieder zu entreissen. Diese Befreiung der Seelen aus der Gewalt der *archontes medii* setzt der Verfasser der astrologischen Tendenz seines Systems gemäss in Verbindung mit dem Umlauf der fünf ἄρχοντες αἰώνων oder Planetenfürsten, von denen S. 77 die Rede war. So oft nämlich die Umläufe der (hell und klar leuchtenden und darum guten) ἄρχοντες Jupiter und Venus am Himmel so zusammentreffen, dass ersterer in den *primus* αἰώνων oder οἴκων σφαίρας, in das Zeichen des Widders, und zu gleicher Zeit Venus in den

siebenten, in das Zeichen der Waage tritt (p. 366, wo nach Analogie von p. 367. 370 f. zu lesen ist: — *Κριὸν et venerit Βαβάζις quae est Ἀφροδίτη ad septimum etc.)*, so werden die zwischen der *dextra* und *sinistra* befindlichen Vorhänge zurückgezogen, worauf der grosse Sabaoth aus dem Ort der Rechten zu Paraplex hinabschaut, und durch Erschütterung aller Aeonen und Welten (p. 367 init., wo der Text wieder nach p. 369 ff. zu verbessern ist) bewirkt, dass die *τόποι* des Paraplex zerstört und die von ihm gepeinigten Seelen wieder in die *σφαῖρα* und damit in ein neues Erdenleben zurückgeworfen werden. Treten Jupiter in's Zeichen des Krebses und Venus in das des Steinbocks, so entreisst in derselben Weise Jeû der Ariuth die von ihr geraubten Seelen; dessgleichen unter entsprechenden Konstellationen Melchisedek der Hekate, Zarazaz (S. 55) dem Typhon, der grosse Jao (im *τόπος μέσων*) dem Jachthanabas. Alle diese Konstellationen haben das Gemeinsame, dass Jupiter und Venus jedesmal um sechs *αἰῶνες σφαίρας* von einander entfernt sind und sich folglich in jeder Hälfte der (aus 12 Aeonen bestehenden) *σφαῖρα* einer der beiden Tod und Verderben abwendenden, die *κακία* der übrigen *ἄρχοντες* in ihre Schranken zurückweisenden guten Sterne (p. 361 S. 77) befindet. Allein obwohl hiedurch Sorge dafür getragen ist, dass die *archontes viae medii* an der Vernichtung der Seelen, welcher sie sich bemächtigt, immer wieder gehindert werden, so stellt sich doch auch hier in der Art und Weise, wie diese Vorsorge getroffen ist, die Abhängigkeit des Menschen von den Weltfürsten dar; seine Befreiung aus der Gewalt seiner Feinde, „die den Seelen nachstellen, wie der Löwe auf seine Beute lauert, um an ihnen einen Stoff für ihre quälerische Grausamkeit sich zu bereiten" (p. 372), ist ja selbst wiederum daran geknüpft, dass in der Sphäre der Archonten von Zeit zu Zeit das bessere in jenen beiden guten Planeten repräsentirte Princip Oberhand über das böse gewinnt, und sie hängt zudem ab von den unwandelbar geordneten Verhältnissen der Umläufe des Universums, innerhalb welcher jene rettungbringenden Konjunktionen der Gestirne immer nur nach

längern Zwischenzeiten eintreten, so dass er, bevor diese verflossen sind, hülflos der unersättlichen Grausamkeit seiner Peiniger preisgegeben bleibt.

3. Entstehung und Schicksal guter, von der Gewalt der ἄρχοντες freier Seelen. — Die im Bisherigen beschriebene Macht der bösen Weltherrscher über den Menschen stellt das normale bei der Mehrzahl zutreffende Verhältniss dar, das jedoch einzelne Ausnahmen nicht ausschliesst; es ist vielmehr in der Einrichtung des Universums dafür Sorge getragen, dass in einzelnen Menschenseelen statt des bösen das gute Element die Oberhand gewinne, und so (auch schon abgesehen von der Erlösung) neben der schlechten endlichen auch die höhere geistige Seite der menschlichen Natur zur Darstellung und Wirklichkeit gelange. Die Entstehung dieser bessern Menschenseelen wird lib. 4. p. 390 f. gleichfalls an die Umläufe der beiden guten Planetenfürsten Jupiter und Venus geknüpft. Wenn, heisst es dort, bei dem Umlauf der Himmelssphäre es sich ergibt, dass Saturn und Mars hinter, Jupiter und Venus aber vor die Lichtjungfrau zu stehen kommen (eine Konstellation, die für uns unklar bleibt, da wir die Stelle, welche der Verfasser dem τόπος μέσων im Universum anweist, nicht näher zu bestimmen im Stande sind), so wird die παρθένος, wenn ihre Vorhänge zurückgeschlagen werden und sie die beiden *stellae luminis* vor sich sieht, heiter und freundlich sein, und alle Seelen, die sie in dieser Stunde in die σφαῖρα herabsendet, werden auf der Welt gerecht und gut sein und die Lichtmysterien entweder dieses oder das nächste Mal, wenn sie wieder auf die Erde kommen, finden. Stehen dagegen die beiden Lichtsterne hinter der Lichtjungfrau und treten nun eben jetzt, wo sie dieselben nicht erblickt, Saturn und Mars in ihren Gesichtskreis, so werden alle Seelen, die sie in dieser Stunde zur Erde befördert, schlimm und bösartig und nicht von der Art sein, dass sie die Lichtmysterien zu finden vermöchten. Ob der Verfasser in dieser Stelle sagen will, nur bei obiger Konstellation sei es möglich, dass gerechte, der Seligkeit würdige Seelen auf Erden kommen, oder ob diess auch unter andern Verhältnis-

sen geschehen kann, lässt sich nicht sicher entscheiden; da indess nach Allem, was er sonst über die Macht des bösen Princips in der Menschheit lehrt, seine Ansicht offenbar nicht die ist, dass *ψυχαὶ πονηραὶ* einzig und allein bei der zweiten jener Konstellationen entstehen, so muss dasselbe auch von den guten gelten, nur mit dem Unterschiede, dass die Entstehung guter oder auch nur nicht geradezu schlechter Seelen verhältnissmässig doch das weit Seltenere ist, weil es das Interesse der Weltfürsten ist, schlechte Seelen zu produciren, und weil das *ἀντίμιμον πνεύματος* und das *σῶμα ὑλικὸν* der sündigen Neigung so viel Vorschub leisten, dass es immer eine Ausnahme sein muss, wenn eine Seele dem Princip des Guten sich zuzuwenden und treu zu bleiben vermag; unter 1000 wird man nur einen, unter 10000 nur zwei finden, die *integri ἁμαρτίας* wären (p. 354). Was das Schicksal der guten Seelen (die jedoch die Lichtmysterien noch nicht gefunden haben) nach dem Tode betrifft, so kommen in dem Augenblick, wo eine solche ihren Körper verlässt, die *παραλήμπται* des (guten) *τριδύναμος* Chainchoooch herbei, entreissen sie den *παραλήμπται ἐριναῖοι*, führen sie drei Tage in Freude und Lust in allen Theilen der Welt umher, und zeigen ihr alle Geschöpfe derselben, nehmen sie hierauf hinab in das Chaos, um sie die Höllenstrafen kennen zu lehren, sind aber dafür besorgt, dass die Hitze des höllischen Feuers sie nicht peinige, sondern nur der Dunst desselben sie eine Zeitlang in Beklemmung bringe; dann führen sie die Seele empor zu den *archontes viae medii*, wo sie gleichfalls mit einer ganz leichten Empfindung der Glut der dortigen *κολάσεις* wegkommt, um sodann an den *ἄρχοντες αἰώνων* vorbei vor die Lichtjungfrau gebracht zu werden. Diese, nachdem sie sich von ihrer Reinheit überzeugt, kann sie zwar nicht in's Land des Lichtes befördern, weil sie kein Zeichen der Einweihung in die Lichtmysterien an ihr findet, aber sie zeichnet ihr eine *σφραγὶς praestans* ein, eine Beurkundung ihrer Vorzüglichkeit, lässt sie zum Sabaoth *parvus ἀγαθὸς* bringen und hier verweilen, bis die vorhin erwähnte Konstellation des Jupiter und der Venus eintritt. Dann übergibt sie

die Seele ihren *παραλήμπται*, welche sie zu den *λειτουργοὶ αἰώνων σφαίρας* führen, um durch sie gereinigt zu werden. Auch ihr gibt zwar Jaluham, der *παραλήμπτης* des Adamas, den Lethetrank, aber er gestaltet sich in ihr nicht zum *ἀντίμιμον πνεύματος*, indem Sabaoth ihr durch einen *παραλήμπτης* ein *poculum νήψεως plenum νοήματος et sapientiae* eingiessen lässt, das ihr auf die Erde mitgegeben wird, und sie hier rein und wach erhält, um stets die Mysterien der obern Welt zu suchen, bis die Zeit, in welcher sie dieselben wirklich findet, herangekommen sein wird, und ebenso sorgt die Lichtjungfrau dafür, dass sie in ein *σῶμα δίκαιον* gelangt, das ihrem höhern Streben kein Hinderniss in den Weg legt (p. 261 f. 387 ff.). Wer jedoch auch nur einmal sündigt, wer nicht schlechthin rein ist, erfährt schon eine weniger gnädige (jedoch in der betreffenden Stelle p. 263 nicht näher angegebene) Behandlung; in diese letztere Klasse gehören z. B. die meisten Patriarchen, Propheten und Gerechten von Adam bis Christus, welche nach ihrem Tode bei den *ἄρχοντες αἰώνων* ihren Sitz erhalten haben, aber gleichfalls durch die Lichtjungfrau noch einmal in's irdische Dasein zurückgesandt werden müssen, um hier in die Lichtmysterien eingeweiht und hiedurch des Antheils am Lichtreich würdig zu werden (p. 356), weil es ohne diese Einweihung auch dem Besten schlechthin unmöglich bleibt, zu den Pforten des Lichtes, das nur Reines und Geweihtes bei sich aufnimmt, Eingang zu erhalten (p. 351 u. s.).

4. Die höllischen Straforte und Strafgeister. — Ehe wir von der Anthropologie zu der Lehre von der Erlösung übergehen, haben wir noch kurz das Nöthige über die höllischen Straforte beizufügen. Auch diese Straforte zerfallen in drei Regionen, die sich von einander durch Grösse und Härte der in ihnen des Menschen harrenden Qualen unterscheiden. Der mildeste Strafort ist der *orcus* (p. 324), in welchem (p. 380 ff.) der *ἄρχων ἐρινεῖος* Ariel seinen Sitz hat, ein Ort furchtbar durch Flammenströme und Feuermeere, durch feuerspeiende Strafgeister in Hunds- und Drachengestalt (p. 255 f.). Schon furchtbarer als der *orcus* ist (p. 324)

das *chaos* (auch *orcus chai* p. 284, *ὕλη χάους* p. 68 oder *magnum chaos* p. 324), in welchem (p. 380 ff.) der löwengesichtige Jaldabaoth, halb Flamme, halb Finsterniss (p. 47), Persephone und wohl auch Adonis (p. 383) ihren Sitz haben, ein finsterer Ort (p. 68. 50, vielleicht p. 106 auch *caligo interna* genannt), gleichfalls schrecklich durch seine Flammenqualen und löwen-, eber-, pferde- und schlangenartige Ungeheuer (p. 257. 385 f.) und durch die 49 *δαιμόνια* des Jaldabaoth, welche die strafwürdigen Seelen mit Peitschen von Rauch zu geisseln haben (p. 380). Der furchtbarste aber ist die *caligo externa*, ein Strafort, schrecklich nicht nur durch Feuer- und Flammenqualen, die noch viel schwerer sind als die im *orcus* und *chaos* (sowie als die der *archontes viae medii* p. 324), sondern auch durch grimmige Kälte, durch Eis, Schnee und Hagel (p. 258 f. 382), der Ort des Heulens und Zähneknirschens (p. 258. 324 u. s.), in welchen vorzugsweise diejenigen Seelen kommen, die zu endlicher Vernichtung verdammt werden, während die beiden andern Straforte mehr für vorübergehende Züchtigungen bestimmt sind (p. 271. 306. 385 ff.). Eine nähere Beschreibung dieser *caligo externa* wird p. 319 und 335 gegeben. Die *cal. ext.* ist ein grosser Drache (Gegenbild des wohlthätigen Sonnendrachen), der seinen Schwanz im Maule hat, und so kreisförmig die ganze (irdische) Welt umgibt; wenn die Sonne scheint, so erhellt sie das von ihm ausgehende Dunkel, wenn sie aber unter die Erde hinabsinkt, so dringt der von seiner Finsterniss aufsteigende Nebel wie ein Rauch in die Welt, verschleiert die Sonne und hüllt Alles in Nacht, obwohl der Drache selbst (p. 335) nie gesehen werden kann, da die Welt die Schrecken seiner *caligo* nicht auszuhalten vermöchte. In diesem Drachen sind zwölf *dura ταμιεῖα κολάσεως* und in jedem von diesen einer oder mehrere *ἄρχοντες* mit Krokodil-, Katzen- und andern Thiergestalten (p. 320 f., wo auch die Namen angegeben sind); die *ταμιεῖα* sind nach oben zu offen und werden fortwährend von Engeln bewacht, die Jeû, der *ἐπίσκοπος luminis*, dazu bestellt hat, dass der Drache und seine *ἄρχοντες* in Ordnung gehalten werden (p. 322); der Eingang für Menschenseelen

aber, die in diese *ταμιεῖα* verstossen werden, gebt durch den Schwanz des Drachen, der sobald der Einlass geschehen ist, von ihm wieder in's Maul genommen wird, um die Pforte zu verschliessen (p. 323). — Was die Lage dieser drei Straforte betrifft, so ist es bei dem *draco caliginis externae* aus p. 335 klar, dass er in ziemlich weiter Entfernung um die Welt her in einem Kreise liegt, dessen Ebene nicht vertikal, sondern wagerecht zu denken ist. Der *orcus* liegt wahrscheinlich wie das Chaos zwar tiefer als die Erdoberfläche (p. 261. 284 *ducunt desuper in chaos)*, aber darum nicht, so wenig als der grosse Drache, unter der Erde, da das *chaos* nach p. 46 vom dreizehenten Aeon, dem Ort der Sophia (S. 9), aus gesehen wird; wahrscheinlich bilden *orcus* und *chaos* kleinere innerhalb der *caligo externa* sich um die Erde herziehende (jedoch tiefer als ihre Oberfläche gelegene) Sphären. — Ueber den Ursprung aller dieser Höllengeister erfahren wir nichts, da der Schluss des vierten Buchs, der vielleicht die lib. 1. p. 47 erwähnten ältern Darstellungen hierüber enthielt, verloren gegangen ist. So viel ist gewiss, dass sie keine uranfänglichen Wesen, sondern „geschaffene" Geister sind, da nach p. 206 ff. die *caligo tenebrarum*, die *chaa*, der *ignis κολάσεως*, die *κολάσεις* selbst, die *immisericordia* und *pernicies*, die *δαιμόνια* (und die *ὕλη κόσμου*, zu der auch sie gehören) insgesammt zu den geschaffenen Dingen gerechnet werden. Auch stehen die Strafgeister mit den (geschaffenen) *archontes viae medii* in so naher Verwandtschaft, dass von einem absoluten Gegensatze dieser untersten Sphäre des Daseins zu den übrigen, von einem uranfänglichen Dasein des Reichs der Finsterniss keine Rede sein kann. Ohne Zweifel sind die Höllengeister wie die Fürsten des Wegs der Mitte gefallene *ἄρχοντες* (daher sie auch p. 40 einfach *ἄρχοντες* heissen); so ist z. B. Adonis ursprünglich gewiss ein guter Geist (wie Aphrodite), Jaldabaoth dessgleichen (wie in der ophitischen Gnosis) und ebenso auch der *draco caliginis externae*, da die Schlangen sonst in unserem System gute Genien sind. In derselben Weise verhält es sich mit den Elementen, die wir in diesen Straforten wiederfinden; auch sie, *ignis* und

aqua, sind dieselben mit den Reinigungsmitteln, die auch in der obern Welt mehrfach vorkommen (S. 62. 95), nur dass sie hier extensiv und intensiv eine höhere Steigerung erhalten haben, und zu ihnen *caligo* und *frigus* d. h. das Aufhören der erleuchtenden und wärmenden Kraft des Lichtes hinzugekommen ist; die beiden Principien des Ganzen, Licht und Materie, sind hier einerseits zu verzehrender Intensität (Flamme) und „harter" (p. 258 vgl. 170), zermalmender Massenhaftigkeit *(glacies, grando etc.)* gestaltet, andererseits absolut geschieden, so dass hier die alles Leben bedingende und erhaltende Harmonie beider Principien, nachdem sie sich schon vorher von Stufe zu Stufe aufzulösen begonnen hat, endlich vollends ganz zerrissen und vernichtet, und beide zu Elementen der Qual und des Todes umgewandelt sind, weil die ewige Gerechtigkeit verlangt, dass etwas da sei, wodurch diejenigen Wesen des Universums, die sich in seine Ordnung nicht fügen oder einer Reinigung von ihrer Unlauterkeit sich nicht unterwerfen wollen, entweder mit Gewalt einer solchen unterzogen oder ganz und völlig verzehrt und dem Untergange preisgegeben werden.

Das Gegenstück des Bisherigen d. h. die Veranstaltungen, die von dem Urheber alles Daseins getroffen sind, um dem Menschen einen Ausweg aus diesen ihn bedrohenden Schrecknissen zu eröffnen und ihn zu der Seligkeit des Lichtreichs emporzuheben, oder die Wiedervereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen durch Christus, werden wir in der später folgenden Fortsetzung unserer Darstellung in Betrachtung ziehen.

(Fortsetzung folgt.)

II.

Die Philosophumena und Marcion.

Von

Dr. Volckmar in Zürich.

So wichtig das von Em. Miller neu ans Licht geförderte Werk des dritten Jahrhunderts ist, so begreiflich ist es auch, wenn man sich des Neuen besonders freut, ja den Werth davon überschätzt, um möglichst für Alles, was man bis dahin blos hypothetisch hat behaupten können, darin eine Bestätigung zu finden. So hat man auch die Philosophumena nach allen Seiten hin auszubeuten gesucht. Von den masslosen Uebertreibungen des Dr. Bunsen abgesehen, hat auch Jacobi darin den endlichen Beweis gefunden, welcher in dem Cardinalpunkt der Theologie der Gegenwart, in Betreff der Entstehung des vierten Evangeliums die neuere Kritik eines Fehlschlusses zeihe und die sonst mehr als hypothetisch gewordene traditionelle Annahme darüber wiederherstelle. Aber auch A. Hilgenfeld hat geglaubt, in mehr als einer Hinsicht besondere Ursache zu haben, sich über diesen Fund zu freuen. Im Besondern glaubte er (Nachträge zu der Schrift über den Galaterbrief, Leipzig 1852 S. 235 f.) gegen die „gewohnte Ungeneigtheit, Resultate seiner Untersuchungen anzuerkennen“ zur weitern Bestätigung „seiner“ Ansicht vom Gebrauch eines eigenthümlichen Evangeliums bei Justin und in den clementinischen Homilien sich darauf berufen zu können, dass der Antipharisäer-Spruch (Matth. 23, 27. vgl. Luk. 11, 44.) von übertünchten Gräbern, die aussen schön scheinen, innerlich voll Todtengebeinen sind, nicht blos bei Justin (Dial. c. 17. 112.) wiederholt so citirt wird, *„τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν,* — beidesmal ohne *παροιμάζετε* und im particip. —, sondern dass

auch die Naassäer nach Philosoph. p. 111 „wesentlich dieselbe von Matth. abweichende Textform" anführen: *τάφοι ἐσὲ κεκονιαμένοι, γέμοντες, φησίν, ἔσωθεν ὀστέων νεκρῶν*, wo auch das *παρομοιάζετε* vermieden werde, auch das *particip.* sich finde! Was kann aber natürlicher sein, als dass Justin wiederholt nur die eigentlichen Schlagworte in jenem Spruche kurzgefasst hervorgehoben hat, und dass diese Ophiten wiederum nur das ihrer speciellen Lehre Entsprechende, wobei das *παρομοιάζετε* sogar widrig ward, angeführt haben? Eine solche Berufung wäre nur im Stande, eine solche angebliche „Ungeneigtheit" erst zu erwecken, oder doch den sehr falschen Schein zu erregen, als beruhe die Ansicht der ältern und neuern Kritik, die sich bei jeder nähern Prüfung des bei Justin selbst, wie in dem sonst längst Bekannten, in den Clementinen namentlich vorliegenden Thatbestandes bestätigt [1]), auf so schwachen Stützen, auf solchen, so ganz irrelevanten Zusammenklängen.

Aber auch auf die Kritik des marcionitischen Evangeliums hat die Freude an dem neuen Fund eingewirkt. Die Angaben Tertullian's und des Epiphanius scheinen oder sind wirklich zum Theil so direkt in Widerspruch mit sich, dass Hahn glaubte, einen ursprünglichen [bei Tert. vorliegenden] von einem spätern Marciontext [wie ihn Epiph. und der Dial. biete] unterscheiden zu müssen, und auch Hilgenfeld war mehrfach, wenn auch schwankend, bei der Annahme stehen geblieben, dieser Text möge selbst in sich differirt haben. So wenig nun die Möglichkeit davon *in abstracto* abzustreiten ist, wie ja auch die Gegner (Tert. IV, 5. s. Schwegler Nachap. Z. I. S. 262) behaupteten *„nam et quotidie reformant [discipuli eius], prout a nobis quotidie revincuntur"* so fragt es sich doch, wie weit in dem uns sicher Bekannten ein sicherer Anhalt zu der Annahme einer fortwährenden Redaktions-Veränderung ist, und ob jene Anklage nicht auch auf der bei Tertull. so gewöhnlichen Verwechslung des Evange-

1) Vgl. mein Programm: Ueber Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien. Zürich 1853 S. 51 ff.

liums als Lehre oder als einer Schrift beruht und mehr als das Bekannte aussagt, die spätern Marcioniten hätten nach den Einwürfen der Gegner in immer neuer Weise den ursprünglichen Dualismus ihres Meisters „reformirt". Eine nähere, auf möglichste Ueberwindung des auch bei Hilgenfeld noch so vielfach gebliebenen Schwankens gerichtete Untersuchung dessen, was eigentlich als Quelle des marcionitischen Evangeliums gelten kann, hat denn auch — von jener vagen Anklage unbeirrt — gefunden, dass mehrere jener Widersprüche nur scheinbar sind, und dass selbst bei den wirklichen, den auffallendsten Differenzen kein Anhalt zur Annahme einer spätern Redaktions-Veränderung vorliegt (s. m. Ev. Marcion's S. 45 ff.). Hilgenfeld selbst hat bei seiner tief eingehenden, und wenn auch wohl zu viel auf Selbstvertheidigung gerichteten, doch durch eben diese gegnerische Haltung um so förderlichern Kontrole jener neuesten Untersuchung (Theol. Jahrb. 1853. II.) die gefundene Lösung in jenen auffallendsten Differenzen als eine glückliche erkannt; er bestätigt es, dass so weit wirklich kein haltbarer Grund zur Annahme einer Diversität des marcionitischen Textes da ist (S. 204. 210). Nur in einem Punkte, hinsichtlich des viel berufenen Wortes Luk. 18, 19. (Mark. 10, 18. Matth. 19, 17.), wobei er gleichfalls zwischen zwei Vermuthungen schwankte, ob hier Tertullian frei citirt oder der Text Marcions selbst differirt habe (Krit. Unters. S. 426), glaubt er die seitdem gefundene Entscheidung (Evang. Marcions S. 86 f.), dass nur für die erstere Annahme Grund sei, jetzt durch das „Zeugniss" der Philosophumena mit Bestimmtheit verwerfen zu können (Th. Jahrb. a. a. O. S. 208); denn ihrem Verfasser habe „offenbar" das Evang. Marcions vorgelegen; „hier also, wenn irgendwo sei eine Text-Abweichung in dem marcionitischen Evangel. selbst anzunehmen". Ist diess so bestimmt der Fall, dann würde man allerdings auch noch sonst solche Diversitäten vermuthen müssen; wenn daher auch die Philosophumena nur wenige Citate bieten, so würden sie doch als eine neue direkte Quelle des für immer so wichtigen alten Evangelien-Textes kritisch so bedeutend sein, dass es so schon nöthig

wird, das Verhalten des neuen Antignosticus zu diesem Evangelium etwas näher in's Auge zu fassen.

Es kommt aber hinzu, dass es auch zur Beurtheilung der sonstigen Evangelien-Citate dieses Häresiologen angeblich aus den Schriften der Häresiarchen selbst, in Besondern der dem Basilides und Valentin von ihm zugeschriebenen Citate aus dem vierten Evangelium von nicht geringem Gewicht ist, wie sich derselbe Verfasser zu den fast gleichweit von ihm entlegenen Schriften des bedeutendsten Häretikers jener Zeit verhalte. Zeller hat zwar schon (Theol. Jahrb. 1853. I.) auf das überzeugendste nachgewiesen, wie wenig bei einem Verfasser, der so entstellend über griechische Philosopheme berichtet und in seinen Citaten bald Einen Verfasser, bald mehrere derselben Gattung im Auge hat, darauf zu rechnen ist, dass er auch hinsichtlich jener Anführungen etwas Anderes gethan habe, als das Gewöhnliche, Aussprüche oder auch Schriften der spätern Anhänger *bona fide* auf das Haupt zu übertragen. Jacobi (deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft, Berlin 1853 S. 198 f.) hat denn auch nicht verkennen können, dass allerdings nichts gerade Zwingendes vorliege, das betreffende Citat aus Joh. unmittelbar auf Valentin, oder selbst die dem Basilides zugeschriebenen Joh.-Aussprüche auf diesen selbst zu beziehen; hinsichtlich des Letztern aber scheine doch der Verfasser des ἔλεγχος um so mehr eine genaue „urkundliche" Wissenschaft von dessen Schriften zu haben, als „Niemand z. B. die verschiedenen Abweichungen der Schule des Marcion von ihrem Lehrer, oder die mannigfaltigsten Schattirungen der Ophiten so bestimmt angebe wie er". Wie sehr würde das unterstützt, wenn er so offenbar das Evangelium, das von den Antithesen Marcions prästruirt war und eingeleitet zu sein pflegte, vor sich gehabt hat, wie ein so scharfsinniger Sachkenner mit aller Bestimmtheit behauptet. Sind also wirklich die Philosophumena eine neue direkte Quelle dafür? Einen Grund für diese Unterstellung hat Hilgenfeld nicht angegeben, sondern es wohl nach Allem für selbstverständlich gehalten. Es hat auch wirklich etwas Einnehmendes, wenn in den drei Punkten, in denen die Phi-

losophumena etwas speciell als marcionitisches Citat angeben, diess wesentlich mit dem übereinstimmt, was durch Tertull. und Epiphan. wie sonst darüber feststeht. Ganz wie diese lässt der *φιλοσοφῶν* im Sinne Marcions (Lib. VII. c. 31. p. 254) Christus ohne Geburt „im 15ten Jahre der Hegemonie des Kaisers Tiberius" von oben „herabgekommen" sein; wie Epiphan. es ausspricht, dass die Marcioniten Luk. 18, 19. .. *εἷς ἐστιν ἀγαθὸς* ... (nicht *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς*) lasen, so beruft sich auch „Marcion" (*φησίν*) in den Philosoph. (ibid.) darauf: *ὡς αὐτὸς* [*Χριστὸς*] *ὁμολογεῖ· τί με λέγετε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθός.* Durch Tertull., Epiphan., den Dialog wissen wir, dass die Marcioniten immer wieder auf den Spruch (Luk. 6, 43.), ein guter Baum bringe keine schlechten Früchte, recurrirten; auch die Philosoph. berichten (Lib. X. p. 326) *διὸ καὶ ταῖς παραβολαῖς εὐαγγελικαῖς χρῶνται λέγοντες· „οὐ δύναται δένδρον καλὸν καρπὸς πονηροὺς ποιεῖν καὶ τὰ ἑξῆς".*

Ein weiteres Marcion-Citat kommt zwar nicht vor, es kommt aber hinzu, dass nach dem durch Alles bestätigten Anfang *„Ἐν ἔτει ἰδ' τῆς ἡγεμονίας Καίσαρος Τιβερίου* ... [Luk. 3, 1.] .. *κατῆλθεν .. εἰς Καπερναούμ, πόλιν Γαλιλαίας·* [Luk. 4, 31.] schwerlich mit unserm Lukastext einfach so fortgefahren wurde: *καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν· καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* etc., was Hahn annahm und die weitere Texteshestimmung durch Ritschl und Hilgenfeld noch nicht alterirte. Eine nähere Betrachtung dessen, womit Tertullian den Gegner gleich aus dem Anfang seines Evangeliums bestreitet, wobei er jedes Wort bis auf die Wortstellung (V. 33.) presst, zeigte (Evang. Marcions S. 133), dass er statt jener Worte etwas der Art vorgefunden haben müsse: *et venit in synagogam eorum ... ad docendum, et stupebant etc.*, also ungefähr das, was unser Markus-Evangelium an dieser (bekanntlich in dieser Gestalt bei Matth. fehlenden) Stelle I, 21. gibt: *καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδαξε"· καὶ ἐξεπλήσσοντο* etc. Diese Erinnerung findet nun Hilgenfeld durch den Fund neu bestätigt, indem die Philosophumena a. a. O. näher angeben: *χωρὶς γενέσεως ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας*

Καίσαρος Τιβερίου κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν, μέσον ὄντα κακῶ καὶ ἀγαθῶ, διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς. Ich gestehe, ich fand auch beim ersten Anblick der Philosophumena eine solche Bestätigung meiner Conjektur, aber auch, dass nicht viel Gewicht darauf zu legen sei, da sich die Angabe der Philosoph. auch anders fassen lasse. Für Hilgenfeld aber scheint jene nähere Textbestimmung der Hauptgrund für die Voraussetzung geworden zu sein, der Verfasser habe das Evangelium Marcions unmittelbar vor sich gehabt; ja er hält diess für so bestimmt, dass er sofort die weitere Conjectur, der Text Marcions werde hier eben unsern Markustext vorgezogen haben, dahin modificirt, Marcion werde vielmehr geboten haben: *καὶ εἰσελθὼν ἐν τοῖς σάββασιν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδαξεν.* Die Modifikation besteht also darin, dass das *εὐθέως* des Markus nicht für nothwendig gehalten, *εἰσελθὼν* danach vorangestellt, ausserdem *ἐν* vor *τοῖς σάββασιν* gesetzt wird. So grundlos nun diese letztere Modifikation ist, so wenig halte ich selbst das *εὐθέως* gerade für nothwendig, da das von Tertullian betonte *„de coelo statim in synagogam“* sich schon aus dem unmittelbar nach dem *κατῆλθεν* Folgen des Kommens in die Synagoge recht wohl erklärt. Möglich ist es also, dass Marcion soweit nicht blos gegen den Text des Lukas, sondern auch gegen den ihm hier mehr entsprechenden des Markus sich freier verhielt, der ihm das für ein erstes Auftreten unentbehrliche *εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγήν* bot, welches bei Lukas fehlen konnte, nachdem es hier durch das vorangestellte Aergerniss in Nazareth und dessen sein sollende Vorbereitung (V. 15. 16.) schon erklärt war, dass er *ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* lehrte, ja schon seiner Gewohnheit gemäss *τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰσῆλθεν εἰς τὴν συναγωγήν.* Da diess für Marcion fehlte und fehlen musste, so musste er diesen Zug beim Auftreten in Kapernaum dem Lukas zufügen, mag er diess nun aus Markus, wie sich zuerst aufdrängte, oder aus Luk. 4, 16. selbst entnommen haben, wie ich jetzt noch einfacher finde und auch Hilgenfeld für wahrscheinlicher hält. Genug, dass sich das von Tertullian Gebotene auch aus innern Gründen so völlig erhärtet,

dass man es soweit sogar unter die sichern Abweichungen vom Lukastext zu setzen hat und nur das Herüberblicken auf Markus, beziehungsweise die Aufnahme von dessen *εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθών* etc. eine blosse Möglichkeit bleibt.

Freilich nimmt diess in der Darstellung Hilgenfeld's (a. a. O. S. 197) einen andern Schein an. Gegen meine Erinnerung, aus den wiederholten Angaben Tertullians sei auf einen Uebergang zu schliessen, der mit Mark. 1, 2. „ziemlich gleich lautete" erklärte er zunächst, diess „folge keineswegs mit voller Gewissheit" aber er sei im Stande, aus den Philosoph. a. a. O. ein noch nicht bemerktes Zeugniss sowohl für den Anfang unseres Evangeliums überhaupt als für einen solchen Uebergang anführen zu können; und hierauf wird nun jene Modifikation gegründet. Es scheint diess jedoch nicht ganz klar. Ausdrücklich war ja die Abweichung von Lukas überhaupt nur als eine berechtigte Conjektur behauptet, und von den sichern Abweichungen getrennt (S. 152); dann wird ein „mit Markus so ziemlich gleich lautender Uebergang" als unsicher beanstandet, aber ein gleicher angenommen, und die von Markus abweichende Fassung: *εἰσελθὼν ἐν τοῖς σάββασιν εἰς τὴν συναγωγὴν* soll beruhen auf der Angabe der Philosophumena *κατελήλυθότα ...., διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς*! Das Zusammentreffen derselben mit der durch Tertull. und aus innern Gründen so wahrscheinlichen nähern Texthestimmung endlich soll nicht den Hauptgrund enthalten, warum später ohne Weiteres angenommen wird, offenbar hätte der Verf. das marcionitische Evangelium vor sich gehabt, sondern umgekehrt soll diess ohnehin feststehen um ein neues „Zeugniss" für die Richtigkeit meiner Conjektur abgehen zu können! Worauf aber beruht dann die Zuversichtlichkeit dieser Annahme. Es soll doch wohl nicht sich von selbst verstehen, dass wenn ein Schriftsteller des 3ten Jahrhunderts vom Evangelium Marcions spricht, er diess auch unmittelbar gekannt haben müsse. Wir haben ja an dem gleichfalls pseudooriginianischen *Dialog. contra Marcionitas*, wie ich gezeigt habe (S. 52 ff.), ein schlagendes Beispiel, wie selbst ein Verfasser, der sich die Bestreitung dieser Gnosis

zur besondern Aufgabe macht, der die Marcioniten sogar allein aus den heil. Schriften, „*τὸ εὐαγγ. καὶ ὁ ἀπόστολος, οὐδὲν πλέον*“ bekämpfen will, der auch sämmtliche Antithesen Marcions durchgeht und beinahe das ganze Evangelium citirt (s. S. 163—171), — wie selbst ein solcher Ketzer-Richter dennoch durch Alles verräth, dass er das Evangelium Marcions nicht vor sich gehabt, nicht unmittelbar benutzt, sondern alle die Haupt-Citate, wie sie von den Marcioniten betont und immer wieder geltend gemacht wurden, nur aus dem Mund derselben, nur von Hörensagen kennt, so dass selbst dieser Haupt-Traktat adv. Marc. zur eigentlichen Textbestimmung im Unterschied von der des marcionitischen Evangeliums nirgends direkt benutzt werden kann, und nur die Bedeutung einer mittelbaren Quelle hat, nur subsidiäre Geltung haben darf. Es ist daher ganz unhaltbar, diesem andern Ketzer-Bestreiter, weil er Einiges aus dem Ketzer-Evangelium anführt, so ohne Weiteres urkundliche Kenntniss davon zuzuschreiben, von vornherein in ihm eine direkte Quelle vorauszusetzen. Oder was gibt denn dieser neue Pseudoorigenes Besonderes aus dem Evangelium der Gnosis an? Das Allerordinärste und Vulgärste. Weltbekannt war es, dass die Gnosis ihr *εἷς ἐστιν ἀγαθός* in ihrer Weise ausbeutete, weltbekannt, dass es von dem, welcher *χωρὶς γενέσεως* unmittelbar *ἄνωθεν κατελήλυθώς* sein sollte, in ihrem Evangelium hiess „*ἐν ἔτει* oder *ἔτει δὲ τῆς ἡγεμονίας Καίσαρος Τιβερίου*“ *principatus Tiberiani*, oder *ἐπὶ Τιβερίου, temporibus Tiberianis*, oder *temporibus Pontii Pilati, qui fuit procurator Tiberii Caesaris* sei dieses geschehen: *κατῆλθεν .., descendit in Capernaum* oder *in Galilaeam*, oder *in Judaeam*, um den neuen Gott zu verkündigen. So allbekannt, und vielberufen und viel Aergerniss gebend war dieser Anfang des gnostischen Evangeliums, dass auch der Dialog. II. p. 823 und V, p. 869 schon nach dieser Kunde recht treu wiedergeben konnte, *καθὼς περιέχει τὸ εὐαγγέλιον, ὅτι ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐπὶ τῶν χρόνων Πιλάτου — κατῆλθεν*, oder auch so: *πρῶτον ἐπὶ Τιβερίου κατελθὼν ἐφάνη ἐν Καπερναούμ — ὥς φασι*, wie er bezeichnend genug selbst hinzufügt. Ebenso behält der Dialog auch die lebhafte Erinne-

rung, wie die Marcioniten immer das *εἷς ἐστιν ἀγαθός* betonten, wenn er auch hinterher diesen Text wieder mit dem gewöhnlich lukanischen vermengt (s. das Ev. M.'s S. 87). Oder soll nun das besonders importiren, dass der frühere Pseudorigenes weiss, nach den Marcioniten sei der Christus *ἐν τῷ ιδ' Τιβερίου* herabgekommen? Hilgenfeld hebt dies *κατεληλυθότα* besonders hervor; aber aus dem *χωρὶς γενέσεως ἄνωθεν* sei er gekommen ergiebt sich ein solcher Ausdruck von selbst, der auch weltkundig von den Marcioniten und gleichdenkenden Gnostikern immer wieder gebraucht wurde! Höchstens also könnte das auf eine besondere Kunde schliessen lassen, dass er sagt, er sei herabgekommen *„διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς“*, was wir dergestalt nur noch bei Tertull. finden. Aber selbst diese nähere Bestimmung ist etwas so Selbstverständliches, dass sie recht wohl der eigne Schluss des Verfassers sein kann aus dem allgemein Bekannten, der Christus M.'s war von oben herabgekommen, um in „Judäa“, sagt Irenäus, den neuen Gott zu verkündigen, also in ihren Synagogen.

Wir haben also schlechthin keinen Anhalt, dem Verfasser dieser Bestreitung, obendrein von allzu viel Gegnern, mehr Kunde vom Evangelium dieser Härese zuzuschreiben als dem Verfasser des Dialog, in ihm mehr als eine indirekte, vielleicht sehr trübe Quelle dieses Ev.-Textes zu suchen, die nichts selbstständig bezeugen, sondern nur sonst Bezeugtes oder aus innern Gründen Resultirendes, wie in diesem Fall jene Conjektur über das von Tert. statt Luk. 4, 31, b. Vorgefundene bestätigen kann. Das „offenbar“ Hilgenfeld's ist eine Uebereilung; eine nähere Textbestimmung daraus aber in jenem Anfang ist ohnehin unmöglich.

Im Besondern aber fehlt nun auch aller Grund, in dem Citat Luk. 18, 19 das von den Philos. angegebene *τί με λέγετε ἀγαθὸν* statt des von Epiph. Haer. 41, Schol. 50 ausgeschriebenen *μή με λέγε [λέγετε] ἀγαθόν* von ihm vorgefunden zu erklären. Doch hat hier Hilgenfeld noch besondere Gründe. Auch sonst trete in der unkanonischen Textform des Ausspruchs die Differenz „der fragenden und verbieten-

den Form“ vor, indem zwar bekanntlich die Homilien constant sagen *μή με λέγε* [*λέγετε*], Justin dagegen die Anführung von *εἷς ἐστιν ἀγαθός* Dial. 101 mit *τί με λέγεις* einleitet, ebenso die Markosier Iren. adv. Haer. 1, 20, 2, wozu auch der Ausspruch im Mund der Naassener Philos. p. 102 kommt: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Doch daraus ergäbe sich nur, dass die Frageform — dies härter verweisend — *τί με λέγεις*, welche die Codd. bei Luk. und Mark. ausnahmslos vor ihrem ausdrücklichen *οὐδείς ἐστιν* etc. bieten, nicht nothwendig dazu allein gehört, und das milder ablehnende *μή με λέγε* nicht mit dem weniger ausdrücklich negirenden *εἷς ἐστιν ἀγαθός* so verwachsen ist, wie mir es zunächst erschien (S. 88), oder doch dass die Anführenden nur in der Differenz des *εἷς* etc. und *οὐδείς εἰ μή* etc. Etwas gesucht, die einleitenden Worte für indifferenter gehalten haben, und es fragt sich nur, in welcher dieser Anführungen wir urkundliche Treue zu suchen haben. Wenn aber Hilgenfeld jetzt (S. 208) „schon hierdurch“, dass Justin für sich, Irenäus für die Markosier und die Philosoph. für die Naassäer oder beide Sekten wirklich das *εἷς ἐστιν* etc. mit *τί με λέγεις* oder *λέγετε* anführen, „eine Text-Verschiedenheit des marcionitischen Evangeliums wahrscheinlich“ finden will, so geht doch den Marcion und seinen Text die Diversität unter Andern Nichts an. Etwas Anderes wäre es schon, wenn wir die Analogie hätten, dass verschiedene Benutzer eines und desselben Evangeliums darin einen solchen Wechsel bekundeten; das bestätigt sich aber hier so wenig an der Textgeschichte der doch so unendlich oft abgeschriebenen und benutzten kanon. Evv. (mit Ausnahme des Matth., in dem aber auch von Anfang an eine tiefgreifende Aenderung eingetreten ist), dass wir auch für das Ev. Marcion's hierbei die entgegengesetzte Analogie haben; die Philosophumena müssten daher auch sonst für M's Text eine sichere, direkte Zeugenkraft haben, um gegen die bestimmte, scrupulöse Angabe des Epiph. oder nur ihr gegenüber sich behaupten zu können.

Doch sie sollen ja auch „die Frageform Tertullians be-

stätigen", d. h. diese selbst soll ihnen diesen Anhalt geben. Diese Angabe Hilgenfelds beruht jedoch auf reinem Versehn, auf Vermengung des Verschiedenartigsten. Tertullian gibt ja die einleitenden Worte μή oder τί με λέγ. gar nicht wieder; nur die Hauptworte selbst εἷς ἐστιν oder οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μή etc. gibt er in dieser Gestalt: *sed quis optimus, nisi unus, inquit, deus?* Dass diese Frage-Wendung aber obendrein dem Tertull. allein angehört, ist ja auch Hilgenfeld nie zweifelhaft gewesen. Wie kann er daher dies ganz Fremde, dies doppelt Ungehörige herbeiziehn? Ueber den bisher allein streitigen Conflikt zwischen Tertull. und Epiph. d. h. darüber, ob M. gelesen habe, οὐδεὶς ἀγ. εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, worauf das *quis optimus nisi unus* des Tertull. zunächst führt, oder εἷς ἐστιν ἀγ. — ὁ θεός ὁ πατήρ, wie Epiph. einmal angibt, Tertull. nicht ausschliesst, oder ὁ πατήρ [ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς], wie Epiph. auch nicht ausschliesst (vgl. über die ganze Differenz Ev. M.'s. S. 88 f.), sagt das aus den Philosoph. von Hilgenfeld Angezogene gar nichts, oder vielmehr diese bestätigen in diesem wirklichen oder scheinbaren Conflikt in der Hauptsache die Angabe des Epiph., die ohnehin Alles für sich hat, tragen nur dazu bei, vorauszusetzen, dass Tertull. auch so weit frei und seiner Bestreitung hier ganz gemäss — das εἷς ἐστιν ἀγαθ. so steigernd werde wieder gegeben haben. Oder sollen wir wirklich annehmen, M. selbst habe noch gelesen, wie unser kanon. Text, οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, und erst die *discipuli* nach Tertull.'s Zeiten hätten das εἷς ἐστιν ἀγαθὸς eingeführt? Nein, Hilgenfeld und jeder nicht für den kanonischen Bestand eingenommene Kritiker wird erkennen, „wenn irgend, so ist hier nicht daran, nicht an eine Text-Verschiedenheit im Ev. M.'s selbst zu denken", und die frühere „Vermuthung" Hilgenfelds hat um so weniger Halt, als schon längst vor Epiph.'s Zeit zur Zeit der Philosoph. die Marcioniten sich in verschiedener Weise auf das εἷς ἐστιν ἀγαθός beriefen [1]).

1) Merkwürdig also, dass die Philos. in beiden Punkten meine gegen Hilgenfeld gerichteten oder über ihn hinausgehenden Annahmen

Es fragt sich nur — und das ist etwas ganz Eignes und Neues — ob Grund genug da ist, in dem ganz secundären, dem gerade dogmatisch indifferenten Moment dabei, hinter der Einleitung des wichtigen Spruches eine solche Diversität anzunehmen d. h. anzunehmen, der Philosoph habe hier das marcion. Ev. selbst ausgeschrieben, wie es Epiph. gethan hat, indem er angibt *μή με λέγε ἀγαθόν, εἷς ἐστιν* etc.? Wir haben schon gesehn, es fehlt an jedem Grund dazu; dieser Ketzerbestreiter kann sehr wohl zu dem ihm als marcionitisch, beziehungsweise gnostisch überhaupt bekannten *εἷς ἐστιν ἀγαθός* das Uebrige als etwas ganz Indifferentes aus dem Seinigen hinzugethan, überhaupt nur aus der Erinnerung citirt haben, so dass dies dem wirklich abschreibenden Epiph. gegenüber nicht die geringste Geltung hat.

Ja so frei citirt er, dass er das nur daher stammende *τί με λέγετε* wiedergibt, was zwar dem Epiph. auch in die Feder gekommen ist, aber doch von ihm noch corrigirt wird, dass er ferner den Schluss, an dem am meisten gelegen wäre, ganz übergeht — so frei aus dem Gedächtniss, dass er das andere Hauptschlagwort der Marcioniten „vom guten Baum und den schlechten Früchten" gar nicht nach der Textur derselben, nicht nach Luk. VI, 43, (*οὐκ ἔστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρὸν*) citirt, sondern nach dem ihm wie allen Vätern schon des dritten Jahrhunderts (wie ich gezeigt habe, Ev. M.'s S. 30 ff.) geläufigern Matthäus-Text (VII, 18, *οὐ δύναται δένδρον καλὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν*). Hilgenfeld's Versuch in diesem Punkte hat daher nur dazu führen können, anzuerkennen, dass nichts nöthigt, nichts berechtigt, dem Verfasser dieser Philosoph. irgend eine nähere Kenntniss des marcionitischen Evangeliums zuzuschreiben.

Aber er lässt uns nicht einmal bei diesem Dilemma, er

---

bestätigen, dass aber Hilgenfeld in beiden sie gegen mich kehren möchte, in beiden gleich wunderlicher Weise. In der That aber bedarf es weder an der einen noch an der andern Stelle noch irgend einer Bestätigung; an der einen lässt Tertull., an der andern Epiph., an beiden die Natur der Sache kaum einen Zweifel übrig.

sagt es uns deutlich genug, dass er kaum die äusserlichste Kenntniss davon gehabt, dass er Alles daraus und darüber nur vom vagsten Hörensagen hat.

Nachdem er gezeigt, behauptet hat, dieser Ketzer führe nur die alte heidnische Lehre — des Empedokles auf (VII, c. 29, p. 246 ff.), fährt er (c. 30, p. p. 252) so fort: „Da nun Marcion oder Einer von seinen Hunden gegen den Demiurgen bellt, indem er die aus der Entgegensetzung des Guten und Bösen [*ἀγαθῶ καὶ κακῶ*, so wird gewiss statt des sinnlosen *ἀγ. καὶ καλῶ* zu lesen sein] stammenden Lehren vorbringt, so muss man ihnen sagen, dass dies weder der Apostel Paulus noch der kurzfingrige Markus verkündigt hat" (*δεῖ αὐτοῖς λέγειν, ὅτι τάυτης ὅτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος, ὅτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος ἀνήγγειλαν*) — sondern, will er sagen, Empedokles. In dieser seltsamen Aeusserung über den klein- oder stümmel-fingrigen Markus-Evangelisten hat nun Baur (Theol. Jahrb. 1853, I.) zunächst ein altes Zeugniss gefunden, dass man schon frühzeitig das Markus-Evangelium als eine Abkürzung des so viel reichern Evangeliums gefasst habe, wie es bei Luk. und Matth. vorliegt. Und gewiss mit Recht. Wenn aber Baur dann weiter meint, der Verfasser habe desswegen das Markus-Ev. hier Marcion gegenüber in dieser Weise erwähnt, weil Marcion mit seinem Ev. ähnlich verfahren habe als Marcus mit dem seinigen, so ist das doch nicht haltbar. Dem Apostolos Marcion's gegenüber kann nur das Ev. vom Verf. gemeint sein, auf welches Marcion selbst sich berief, und ich kann daher nur Hilgenfeld (a. a. O. S. 208) beistimmen, dass der Verfasser das Ev. Marcions selbst „merkwürdiger Weise" für einen verstümmelten Markus halte. Ist dies aber der Fall, dann verräth er eine so merkwürdige Unkenntniss des marcionitischen Ev.'s, dass es unmöglich ist, daran zu denken, dass es diesem Antihäretiker je vorgelegen habe. Er kann dann nur allgemein gewusst haben, dass Marcion ein im Verhältniss zum gangbaren Evangelien-Stoff, zu Matth. und Luk., weit kürzeres Ev. gebraucht habe, und vielleicht hat ausserdem noch die Namensähnlichkeit zur Verwechslung des

kurzen *Εὐαγγ. κατὰ Μαρκίωνα* mit dem kurzfingrigen *Εὐαγγ. κατὰ Μάρκον* beigetragen, abgesehn davon, dass allerdings der Anfang des marcionitischen mit dem Auftreten in Capernaum Mark. 1, 21 ff., wie auch der Schluss mit der Himmelfahrt, die diesen wohl zweifellos bei Marcion wie bei Markus gebildet hat [1]), dem Markus-Ev. entlehnt scheinen konnte, während jeder Blick näherer Vergleichung, namentlich des zweiten Theils bei Marcion, wie bei Lukas, den specifisch-lukanischen Charakter des gnostischen Ev.'s nicht verkennen kann [2]). Also auch dieser Pseud-Origenes hat das marcionit. Ev. nicht vor sich gehabt, sondern kennt es nur aus dem Mund der Marcioniten.

Aber vielleicht die eigne Schrift Marcion's, die Antithesen, mit denen dieser sein Ev. einleitete, hat dieser Antignosticus gekannt, da er ja „so bestimmt wie Einer" bei dieser Härese „die Lehren der spätern Schüler von denen des Meisters unterscheidet." Wirklich unterscheidet er nicht blos den Apelles (VII, p. 253), sondern auch einen Assyrier Prepon, dessen *λόγος* er erwähnt, von dem Haupte selbst; ebenso erwähnt er in der Epitome (X, p. 326) Abweichungen der Schüler. Aber in dieser Beziehung thut er schon nichts Besonderes, indem die Differenzen der Marcioniten offenkundig waren; schon Rhodon's Schrift (Euseb. H. E. V, 13), worin dieser *Μαρκίωνος αἱρεσιν εἰς διαφόρους γνώμας κατ' αὐτὸν διαςᾶσαν ἱςορεῖ* und sagt *„ἀσύμφωνοι γεγόνασιν παρ' ἑαυτοῖς"*, war ihm vorangegangen, und selbst der kurze Auszug bei Euseb. enthält mehr und Specielleres als der Häresiolog des dritten Jahrhunderts angibt, bis auf jenen Prepon, dessen Schrift er besonders kennt. Vergleichen wir nun näher, was der Verf. über die Lehre Marcion's angibt, so scheint es

1) Vgl. über das Letztere Irenäus adv. Haer. III, 10, 6 (v. 19), über das Erstere meine Nachweisung Ev. Marcion's S. 173.

2) Auch bei Erwähnung des Marcioniten Apelles VII, c. 38, p. 259 verräth er nur dies allgemeine Wissen vom Ev. der Marcioniten als einer willkürlichen Auswahl aus dem ev. Stoff, aus den Evv. überhaupt: *τῶν δὲ εὐαγγελίων ἢ τῶ ἀποςόλω τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται.*

zweifellos, dass er darüber nur das vulgär Bekannte wusste, dass er nicht die Antitheses Marcions selbst, sondern hinsichtlich dieser Härese nur jene Schrift des Prepon, seines Zeitgenossen, speciell gekannt und benutzt hat. 1) Nur sie erwähnt er besonders [1]), nirgends die Antithesen Marcions selbst. 2) Eben durch diese Schrift ist er verleitet worden, von Marcions Lehre einen ganz irrigen Begriff zu fassen und sie unter die Kategorie des empedokleïschen Dualismus, der *ἀντιπαράθεσις ἀγαθῆ καὶ κακῆ, (φιλίας καὶ νείκους)* zu stellen, da, wo er den eigentlichen *ἔλεγχος* dieser Härese geben will (Lib. VII. p. 246 sqq.), während er selbst hinterher, in der Epitome (Lib. X.) wo er nur referirt, was er im Allgemeinen von Marcion und seiner Schule weiss, nach dieser vulgären Kunde das Verhältniss weit richtiger darstellt.

Hier (S. 326) gibt er an: Marcion aus Pontus und Cerdo, dessen Lehrer *ὁρίζουσιν εἶναι τρεῖς τὰς τῶ παντὸς ἀρχὰς, ἀγαθὸν, δίκαιον, ὕλην· τινὲς δὲ τούτων μαθηταὶ προστιθέασι λέγοντες ἀγαθὸν, δίκαιον, πονηρὸν, ὕλην. Οἱ δὲ πάντες* [so ist gewiss mit Miller das sinnlose *πάντα* zu corrigiren] *τὸν μὲν ἀγαθὸν ὐδὲν ἄλλως πεποιηκέναι, τὸν δὲ δίκαιον* [i. e. *τὸν δημιουργὸν*] *οἱ μὲν τὸν πονηρὸν, οἱ δὲ μόνον δίκαιον ὀνομάζουσι, πεποιηκέναι δὲ τὰ πάντα φάσκουσιν ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης, πεποιηκέναι γὰρ ὐ καλῶς, ἀλλ' ἀλόγως.*

Diese Darstellung ist zwar vag und ungenau, indem auch hier, wie bei spätern Häresiologen (Epiph. Haer. 40. 41. Praescript. Haeret. c. 51.) Cerdon's Ansicht ohne Unterschied mit der Marcions zusammengeworfen wird, während Irenäus (Euseb. H. E. IV, 11.) andeutet, dass Marcion über Cerdon hin einen wesentlichen Fortschritt gemacht habe (*ἤυξησε τὸ διδασκαλεῖον*), und daraus schon, dass Marcion eine so bedeutende Stellung einnahm, mit Bestimmtheit hervorgeht, dass

1) S. 253: *ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν κενώτερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκίων* [da der Versuch des Marcion gegenwärtig eitel, unhaltbar geworden ist], *νῆσίς τις Πρέπων Ἀσσύριος πρὸς Βαρδησάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσασθαι λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, ὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. Τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχὴν καὶ μέσην ἀγαθῆ καὶ κακῆ* cf.

sein Werk, seine Lehre etwas Eigenes und Originales gewesen sein muss, wenn es auch an Vorgänger sich anschloss, wie Baur (Gnosis S. 281) gewiss mit vollem Rechte schliesst. Aus dieser Identifikation des Differenten ergiht sich schon, dass die Kunde des Verf. nur die vulgäre der spätern Zeit ist. Auch darin ist diese Darstellung ungenau, dass sie die uns (durch den Dialog c. Marc. S. I — V.) bekannte spätere Entwicklung des Marcionitismus [1]), wonach die Einen (wie der Megethius des Dialog) den *πονηρός* wirklich den zwei *ἀρχαῖς* Marcions, dem *ἀγαθός* und dem *δίκαιος* [*δημιουργός*], als eine dritte *ἀρχή* hinzufügt, die Andern dagegen (wie der Markus im Dialog) den *δημιουργός* selbst als den *πονηρός* erklärten, nicht gehörig auseinanderhält, indem er als eine Unterabtheilung der Hinzufügung eines dritten Princips die beiden Annahmen giht, wonach der *δίκαιος* [nngenau für *δημιουργός*] nach der Einen wirklich (*μόνον*) *δίκαιος* war, nach den Andern der *πονηρός* selbst, die ja so bei zwei Principien hleiben.

Doch abgesehen von der Vagheit nnd Ungenanigkeit dieser die vulgäre Kunde epitomirenden Darstellung ist sie doch, so weit wir überhaupt noch im Stande sind, das System Marcions nach seiner metaphysischen Seite rein zu erfassen, wenigstens im Allgemeinen die richtige. Aus allen ältesten Zeugen, — und es kann dafür nur gelten Justin, Irenäus, Tertullian, ausser dem Rhodon bei Euseb. — geht es hervor, dass Marcion nicht, wie die Philosophumena im *ἔλεγχος* (Lib. VII.) annehmen und so breit treten, dem *ἀγαθός* einen *πονηρός* oder *κακός*, sondern einen *δίκαιος*, den Demiurgen als ein gerechtes Wesen entgegengestellt habe, und dass erst spätere Schüler „konsequenter“ dem gnten Princip ein höses entgegenstellten oder noch konsequenter den Deminrgen für das böse Wesen selbst erklärten. Ebenso weisen uns die Bestreiter Marcions — schon Tertull. I, 15. *„mundum ex aliqua materia subiacente molitus est [Deus creator]“* — so wie noch umständlicher der Armenier Eznig, (Illgen, Zeitschr.

1) Vgl. Evang. Marcions S. 27.

für histor. Theol. IV, 1. S. 72), dessgleicben Theodoret (Haer. Fab. I, 24.) *τὸν δημιουργὸν .... τὴν ὕλην λαβεῖν τε καὶ ἐκ ταύτης δημιουργῆσαι τὰ σύμπαντα* — (s. überbaupt Baur, Gnosis S. 276 ff.) darauf hin, dass er von dem Demiurgen selbst die *ὕλη* unterscbieden babe, aus der er denn Alles, wie der Mann aus dem Weib bervorgebracht habe.

Freilich lässt es sich noch sehr bezweifeln, ob Marcion selbst je hinsicbtlicb der Weltscböpfung über die alttestamentliche Darstellung binausgegangen ist, da sein Demiurg von Grund aus der Jehova, das A. T. die Offenbarung seines Wesens ist. Eznig sagt aucb a. a. O. ausdrücklich: „die Welt und die Geschöpfe lässt er entstehen, wie die Schrift uns lehrt"; und wenn er hinzufügt „Marcion setzt aber noch hinzu, dass der Gott des Gesetzes Alles, was er gemacbt, durch Vermittlung des Materiellen gemacht habe, und dass die Materie ihm gedient als weiblicbe Potenz, als Weib zur Begattung" so verstebt sich diess völlig als eine spätere, an die sonstige Gnosis und deren Syzygien sich anlehnende Ausspinnung. Aber wenn er auch das ihm verhasste *generare* schon dem verhassten *creator* selbst zugeschrieben, dem Demiurgen eine weiblicbe *ὕλη* als Zubebör gegeben bätte, so ist es doch *keine* Frage, dass eine solche Unterscheidung nur etwas ganz Sekundäres in seinem System sein konnte, welches von Grund aus dualistiscb ist, zwei Wesen principiell oder als Principien sicb entgegenstellt, das Sichtbare, Sinnliche, Materielle dem Unsichtbaren, Geistigen, Reinen, den *θεὸς ὁρατὸς, γνωστὸς*, den *δημιουργὸς*, den *κοσμοκράτωρ* dem *θεὸς ἄγνωστος, ἀόρατος, ἀγαθός*. Und zwar, wie Baur wohl unbestreitbar gezeigt bat (a. a. O. S. 283 ff. vgl. S. 10 ff.), ist er dabei eben vom Gegensatz des cbristlicben Wesens gegen das alte, sinnliche, rohe, jüdische ausgegangen, und hat erst von da aus die Welt überhaupt in's Auge gefasst. Eine genauere Darstellung wird also mit Tertullian und allen ältern Bestreitern zu sagen haben: *duo Ponticus deos affert*, wie auch Rhodon (a. a. O.) erklärt: *ἕτεροι δέ, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ ναύτης Μαρκίων, δύο ἀρχὰς εἰσηγῆνται;* dem *ἀγαθὸς θεὸς* gegenüber gibt es nur Eins, das alttestamentliche, weltli-

che, sinnliche Wesen, und wenn in diesem selbst eine Dualität erkannt wird, so ist es doch ungenau und verwirrend, mit den Philosophumena in der Epitome, dem ἀγαθός des Marcion ohne Weiteres noch zwei ἀρχαί zuzugesellen, wie es nur eine oberflächlichere, die vulgäre Kunde der spätern Zeit registriren mochte, und Eznig (im 5ten Jahrh.) wirklich gethan hat.

Wenn nun aber die Philosophum. selbst früher (VII, p. 246 sqq.) das Richtigere angeben: *Μαρκίων δέ ὁ Ποντικὸς ... δύο ἀρχάς τῶ παντὸς ὑπέθετο, ἀγαθόν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον* etc., so ist schon an diesem direkten von ihnen nirgends vermittelten Widerspruch zu erkennen, wie vag und schwankend die Kunde ihres Verfassers über Marcions Lehre war, wie wenig diese auf einer unmittelbaren Kenntniss von dessen eigenem Werk beruhte, da eine solche zu einer bestimmten, das spätere Schwanken über Marcions Lehre überwindenden Ansicht hätte führen müssen. Das Richtige aber, was „Hippolyt" so weit hier angibt, wird alsbald aufgewogen und aufgehoben durch die weitere Bestimmung: [*λέγων*] *τὸν ἕτερον πονηρόν*, oder wie er hernach (p. 252 sq.) bestimmter ausführt, Marcion wäre von der *ἀντιπαράθεσις ἀγαθῶ καὶ κακῶ* ausgegangen, und unterstellt (ib. 23): *δημιουργὸν εἶναι τῶ κόσμω πονηρόν*, wogegen erst ein folgender, jener Prepon, den *δίκαιος* als *τρίτη ἀρχή, μέση ἀγαθῶ καὶ κακῶ*, hinzugefügt habe. Der Widerspruch hiervon gegen die Angabe in der Epitome, dass Marcion ausser dem *ἀγαθός* den *δίκαιος* als *ἀρχή* eingeführt, und erst Nachfolger den *πονηρός* zugefügt haben, ist so direkt, dass es fast Wunder nehmen muss, wie er dem Verf. selbst hat verborgen bleiben können, oder wie so viel Konfusion nur hat entstehen können. An zwei Orten berichtet der Verf. über Marcion, an beiden ganz verschieden, ja entgegengesetzt und unvermittelt, an beiden hat er etwas Wahres, an beiden Irriges, an keinem das Richtige. So offenbar er also keine urkundliche Kenntniss von Marcions Lehre unmittelbar hat, wobei solcher Wirrwarr unmöglich gewesen wäre, so wenig scheint mir doch die Entstehung dieses Widerspruches aus

blossem Hörensagen erklärlich; danach würde er, wenn auch Vages angegeben, Irriges eingemengt haben, doch zu einem einigen Bericht gekommen sein. Dieser zu Anfang bei allem Recht der Bebauptung von zwei Principien so grundfalsche Bericht scheint vielmehr auf der Abhängigkeit des Verf. von einer Schrift zu beruhen, die ihn so verleitet hat, ohne dass das Resultat davon bei ihm selbst weiterhin Stand gehalten hätte und da, wo er nun ohne Reflexion auf eine Schrift, wo er frei aus dem Gedächtniss die vulgäre Kunde wiedergibt, diese hätte verdrängen oder alteriren können. Wir haben hier — im ἔλεγχος — eine gelehrte Arbeit, das Werk gelehrter Abstraktion von dem aus, was die Schrift des Zeitgenossen Prepon angab; darin erschien eine Neuerung im Verbältniss zu der frühern Lehre Marcions, ohne dass diese selbst darin hinreichend klar dargestellt gewesen wäre [1]).

Dem naturgemässen Trieb nämlich, den Dualismus Marcions gründlicher durchzuführen und so auch zu vermitteln, folgend, den wir auch bei dem Marcion [d. h. den Marcioniten] des Epiphanius und des Dialogs wahrnehmen, hatte dieser Prepon eine Trias aufgestellt, dem guten Princip ein böses entgegengesetzt und diesen Zwiespalt durch ein mittleres überwunden, welches er das gerechte nannte. So hatte er auch ein ἀγαθόν, δίκαιον, und ein πονηρόν gleich dem Megethius im Dialog. (Sect. I. in ἐγώ φημι τρεῖς εἶναι ἀρχάς, θεὸν τὸν πατέρα τῶ Χριςῶ ἀγαθόν καὶ ἄλλον τὸν δημιυργόν, καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν) und Epiph. 41, 1. der den διάβολος als μέσος τῶν δύο τούτων [des δημιυργὸς ὁρατὸς und des θεὸς ἀγαθός] angibt, jedoch mit der grossen Eigenthümlichkeit, dass der δημιυργὸς die Rolle des πονηρὸς erhielt, und der

1) Von diesem Gesichtspunkt aus lassen denn auch die beiden Citate in jenem Theil der Philosoph. — aus dem Anfang des Evang. wie über den Einen, der gut ist — die Deutung zu, speciell aus dieser Schrift des Prepon entnommen zu sein; die Philosoph. behalten aber auch so nur die Bedeutung eines indirekten Zeugnisses für das Evang. Marcions, das um so weniger fähig ist, textbestimmend zu werden, als schon Prepon auf das freieste daraus citirt haben kann.

δίκαιος, das vermittelnde Wesen vielmehr in Christus gesucht wurde. Er ist der *μέσος κακῆ καὶ ἀγαθῆ* (p. 254. 68) oder die *μεσότης* (l. 69. 74) und ist desswegen ebensofern von der Theilnahme an der materiellen Schöpfung des bösen Weltgottes — (*ἀπήλλακται πάσης τῆς τῆ κακῆ φύσεως· διὰ τῦτο ἀγέν[ν]ητος κατῆλθεν ὁ Ἰ.*, *ἵνα ᾖ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας* ib.) — als er auch fern von dem guten Wesen selbst ist: *ἀπήλλακται δὲ καὶ τῆς τῆ ἀγαθῆ φύσεως, ἵνα ᾖ μεσίτης, ὥς φησιν ὁ Παῦλος* — wobei er entweder an Eph. 2, 14. denkt: *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* oder gar an den *μεσίτης* im Galaterbrief) *καὶ ὡς αὐτός ὁμολογεῖ· „τίς με λέγετε ἀγαθόν; εἷς ἔστιν ἄγαθος“*.

Diese Ansicht aber erinnerte den Häresiologen, der alle Gnosis schon damit vernichtet hielt, wenn sie auf (heidnischer) Philosophie — nicht auf apostolischer Lehre — beruhend erkannt wurde, mit Recht lebhaft an die empedokleische Lehre, wonach ein *ἀγαθός* (oder wie man auch sagen konnte, *δίκαιος*) *λόγος μέσος τῶν διαφόρων ἀρχῶν* als *τῇ φιλία συναγωνιζόμενος* und den Zwiespalt zwischen *τὸ νεῖκος* und *ἡ φιλία* aufhebend gesetzt wird (p. 253 sq.). Und von diesem marcionitischen System, da es einer spätern Zeit angehörte, schloss dann der Verf. zurück auf das System des Meisters selbst. Der spätere suchte zu vermitteln: Marcion also hatte den unvermittelten Gegensatz zwischen *τὸ ἀγαθὸν* (*ἡ φιλία*) und *τὸ πονηρόν* (*τὸ νεῖκος*) gelehrt, er hatte den Empedokles nur so weit erneuert, und da sich das nicht halten konnte (*ἐπεὶ ... νῦν κενώτερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκίων*), so suchte nun der Spätere diess zu verbessern, „konnte aber auch so nicht *τῆς Ἐμπεδοκλέους διαφυγεῖν δόξης*“ (p. 253). Natürlich, war doch das erst die vollständige Lehre dieses Griechen.

Die irrige Ansicht von einem Dualismus Marcions in diesem Sinn beruht also lediglich darauf, dass er ohne specielle Kenntniss der eigenen Schrift Marcions von dem System eines marcionitischen Zeitgenossen sich hat verleiten lassen, das System des Meisters zu konstruiren, was denn als rein gelehrte Komposition für ihn selbst, nachdem derselbe einmal hiernach widerlegt, d. h. als heidnisch philosophirend gezeigt

war, keinen weitern Halt hatte, so dass er später ohne Reflexion auf diess abgethane Frühere das ihm unmittelbar d. h. aus der allgemeinen Kunde Bekannte treulich wiedergab.

Noch bestimmter aber zeigt „Hippolyt", wie fähig er ist, Lehren der Schüler einfach und unbedenklich auf den Meister überzutragen, selbst da, wo er das Bewusstsein von ihrer Differenz hat, gerade hier. Er hatte so eben die Worte des Empedokles angegeben (p. 254), worin er lehre *εἶναι .. διαφερούσας ἀρχὰς δύο ἀγαθῦ καὶ κακῦ, μέσον δὲ εἶναι τῶν διαφόρων ἀρχῶν δίκαιον λόγον* (p. 253). Er fährt nun fort (p. 254. 62): *Τούτοις κατακολουθῶν Μαρκίων τὴν γένεσιν τῦ σωτῆρος ἡμῶν παντάπασι παρητήσατο,* indem er meinte, es sei verkehrt, *ὑπὸ τὸ πλάσμα τῦ ὀλεθρίου τότε νείκους γεγονέναι τὸν λόγον τὸν τῇ φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, τουτέστι τῷ ἀγαθῷ, ἀλλὰ χωρὶς γενέσεως ... κατεληλυθότα ἄνωθεν, μέσον ὄντα κακῦ καὶ ἀγαθῦ ...,* worauf denn angeführt wird *εἰ γὰρ μεσότης ἐστι, ἀπήλλακται, φησί* — sagt er, also Marcion, *πάσης τῆς τῦ κακῦ φύσεως, κακὸς δ' ἐστιν, ὡς λέγει* (sc. Marcion) *ὁ δημιουργὸς καὶ τούτου τὰ ποιήματα.* Ferner *ἀπήλλακται δὲ, φησὶ* (derselbe Marcion) *καὶ τῆς ἀγαθῦ φύσεως, ἵνα ᾖ μεσότης, ... ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ· τί με λέγεις ἀγαθόν;* das ist also, fügt der Verfasser noch einmal ausdrücklich hinzu, *τὰ Μαρκίωνι δόξαντα.* Bei solcher Bestimmtheit sollte man gewiss nicht zweifeln, dass der Verf. Marcions eigene Lehre angehe oder doch angehen wolle. Wenn es aber schon sofort bedenklich werden muss, ob Markus wirklich jemals gelehrt habe, Christus *ἀπήλλακται καὶ τῆς ἀγαθῆς φύσεως,* abgesehen von dem weiter Bedenklichen, ob er jemals gesagt habe *κακός ἐστιν ὁ δημιουργός,* so wissen wir nun durch den ganzen Zusammenhang, dass Alles dieses, was er so bestimmt dem Marcion zuschreibt, gar nicht diesem, sondern eben jenem Prepon, dessen eigenthümlicherem Versuch den Dualismus Marcions sowohl gründlicher zu fassen als zu vermitteln, angehört, wie der Verf. ja (p. 253) selbst angiht, dass derselbe etwas Neues über Marcion hinaus gelehrt habe. Und dennoch schreibt derselbe Verf. eben diese Neuerung dem Meister selbst zu. Der Beweis ist also

wohl erbracht, wie wenig bei diesem Verf. auf ein solches φησί zu geben ist, wenn er es auch noch so bestimmt auf den Urheber einer Härese bezieht, dass er selbst da, wo er selbst dessen Lehre von der seiner häretischen Zeitgenossen unterscheidet, dennoch deren Lehren und Aussprüche dem Meister zuschreiht, und die zuversichtliche Berufung Jacobi's gerade auf seine Angaben über Marcion, bei dem er so bestimmt unterscheide, hat nur dazu führen können, zu erkennen, dass auch bei den Angaben über Basilides nicht der geringste Anhalt dazu ist, die ihm beigelegten Aussprüche diesem selbst zuzuschreiben, dass vielmehr die Analogie seines hei näherer Vergleichung so evidenten Verhaltens zu Marcion nur darauf rechnen lässt, dass er auch von den andern Häresen jener Zeit entweder nur eine vulgäre Kunde hat oder nur die Schriften seiner Zeitgenossen kennt. Eine direkte und wichtige Quellenschrift sind die Philosoph. also nur für die Zeit des Verfassers selbst; über Früheres ist er so unkritisch, wie seine Zeitgenossen überhaupt.

III.

Beiträge zur Kritik und Exegese des N. T.

Von

Dr. Hitzig,

Professor in Zürich.

1. Ueber Jak. 4, 5. 6.

Zur Exegese dieser Stelle habe ich nach den Bemerkungen de Wette's und zuletzt Bleek's (Theol. Stud. und Krit. 1853. S. 328 f.) nicht viel beizubringen. Dass mit πρὸς φθόνον κτλ. ein Schriftwort angeführt werde, hat den Augenschein für sich; dass in dem Fragesatz wiederum eine Frage

sich einschachtele, ist vorab weniger glaublich; und der Gedanke, welcher mit richtig erklärtem *πρὸς φθόνον* (= *invidiose*) sich ergibt, darf als vollkommen wahr und vom Zusammenhange erheischt nicht in Frage gestellt und damit verneint werden. Weiter sollte zum voraus deutlich sein, dass in *μείζονα δὲ δίδωσι χάριν* das letzte Wort aus *δίδωσι χάριν* V. 6. erst hereingerieth. Nicht zwischen kleinerer Gnade und grösserer besteht hier ein Gegensatz, sondern zwischen dem, was „der Geist" verlangt und was er gibt; *μείζονα* ist Plural, und für diesen Sprachgebrauch lässt sich etwa *Callimach. in Dianam* V. 31. (— *καὶ τ' ἄλλα πατὴρ ἔτι μείζονα δώσει*) vergleichen. Und übrigens erlauben wir uns um so eher eine Konjektur, da die Hauptzeugen des abendländischen Textes bei den katholischen Briefen ausgeblieben sind.

Nachdem soweit reines Feld gemacht wäre, komme ich zum Räthsel selber, welches der 5te Vers uns aufgibt.

Wir sind nicht berechtigt, das Citat anderswo, als im alten Testament zu suchen; und die Verbindung mit dem Folgenden legt nahe zu vermuthen, dasselbe möchte mit demjenigen des 6ten Vers im gleichen Buche zu finden sein. Es geht, wenn ich recht sehe, auf Spr. 17, 22. zurück, auf die Worte nämlich:

רוח נכאה תיבש גרם

Ueber רוח ist nichts zu sagen, und die zwei nächsten Wörter lassen wir vorläufig beiseite; der Hauptsache nach liegt in גרם die Entscheidung.

Die Stellung im Satze schien das Wort zu einem Particip zu stempeln; das Substantiv غَرَام bedeutet heisses Verlangen, مُغْرَم heftig verliebt; und das Zeitwort in dessen arabischer Gestalt kannte auch der spätere Hebraismus. *Ἐπεπόθησεν* der LXX Ps. 119, 20. fügt sich gut in den Zusammenhang; aber statt des untauglichen גָּרְסָה haben sie eben noch גרמה vorgefunden (vgl. 2 Sam. 21, 8. Ezech. 23, 42., *Cappell.* crit. sacr. IV, 5, 25. und zu Ezech. meinen Comm. S. 315).

Auch die Subjekte beiderorts, נַפְשִׁי im Psalm und רוח,

stehen sich nahe; und mit dem Zusatze *πρὸς φθόνον*, welchen die LXX nicht haben, scheint der Uebersetzer Jak. 4, 5. nur den Inhalt von גרם erschöpfen zu wollen. Wirklich führt der arabische Sprachgebrauch den Begriff des Ausschliesslichen, der Eifersucht, welche ungetheilten Besitz anstrebt, mit sich; und צרם, wie im Syrischen und althebräisch (1 Sam. 2, 29. 32. lies צרם עַיִן) die Wurzel lautet (vgl. ܨܡܪ = غمر), bezeichnet auch nicht schlechthin die Begier, sondern eine gesteigerte, welche Andern keinen Antheil gönnt.

Wir wenden uns zu den beiden Wörtern in der Mitte, dem Relativsatze der Uebersetzung. Kraft dieser wurde aus נכאה תיבש, wenn nicht vielleicht der vierte und der fünfte Buchstabe verloren war, בָּנוּ הִתְיַשֵּׁב herausgeklaubt. Zur Zeit ihres allmähligen Verwelkens nach dem Exil zeigt die Sprache besondere Vorliebe für Hitpaël (vgl. התבאש, התיעץ, התחבר u. s. w.), und ܐܬܝܬܒ wurde wirklich ausgeprägt; die Buchstabenversetzung ihrerseits ist nichts seltenes s. Ps. 22, 16. (חִכִּי), 68, 24. (תֶּחְמַץ), Ez. 18, 9. 19, 7. Spr. 21, 6. 28, 16 ff.

Anlangend נכא, so verdarb ן zu ב auch in בכל Neh. 5, 18. für נֶבֶל, in בוקר Am. 7, 14. für נוֹקֵד; und ebenso wurde aus כ ein נ Jos. 15, 62. (lies כִּבְשָׁן), Jes. 33, 1. 2 Chron. 2, 9. vgl. 9, 16. (*Cappell.* a. a. O. §. 38.), während allerdings der umgekehrte Fall häufiger eintritt. א aber, welches in לֻא gemeinhin, in ראשׁ 5 Mos. 32, 32., in דאר z. B. Jos. 11, 2. orthographisch durch ו ersetzt wird, und häufig aus den Buchstaben ל, נ, פ entsteht, welche hinwiederum mit ו wechseln: א folgte schliesslich nach, und scheint übrigens auch 5 Mos. 32, 29. den LXX in לו aus ו entartet zu sein.

Hiemit ist nun auch der Variante *κατῴκισεν* das Urtheil gesprochen, welche ohnehin auf *τὸ πνεῦμα* den falschen Schein wirft, als ob selbes von *ὁ θεὸς* V. 4. verschieden wäre, und damit die Beweisführung zerstört. Dieses *πνεῦμα* ist ja nicht eine רוּחַ קִנְאָה (4 Mos. 5, 14.), welche Gott habe, wie auch nicht der heilige Geist, welcher wohne in uns; sondern Gott ist selbst dieser Geist (vgl. Jes. 31, 3.): ein Geist, der eifersüchtig liebt (2 Mos. 34, 14.), inmitten unser (Joh. 1, 14.), in der Gemeinde wohnend (3 Mos. 26, 11. Ezech. 37, 26 ff.).

2. Ueber die ἐξουσία 1 Cor. 11, 10.

Die kritische Aechtheit und Unversehrtheit des Wortes steht bekanntlich fest, und was der Verf. sagen will, lehrt der Zusammenhang von V. 5 her und noch mit V. 13 unzweideutig: das Weib solle den Kopf oder genauer das Gesicht verhüllt halten, so dass mithin, wie schon Irenäus erklärt (adv. haer. I, 8, 2), diese ἐξουσία ein κάλυμμα sein wird. Ebenso gewiss scheint, dass die zahllosen Versuche nachzuweisen, wie das Wort zu dieser Bedeutung kommen konnte, sämmtlich fehlgeschlagen haben; und die „Unlösbarkeit der Schwierigkeit" wurde mitunter schon auf ziemlich starken Ausdruck gebracht: was unstreitig die beste Art, den Muth eines Andern, der nicht so leicht gewonnen gibt, herauszufordern. Der Versicherung des würdigen Rückert, man werde ganz befriedigt nie von dieser Stelle weggehn, verdanke ich wenigstens die Zufriedenheit, mit welcher ich auf sie zurückblicke.

Ἐξουσία, Schleier, ist ein judengriechisches Wort; und wir werden also einen morgenländischen und zwar den Schleier der Jüdin zunächst denken: ein doppeltes Stück Tuch, dessen eine Hälfte von den Augen bis zu den Füssen herunterreichte, während die andere über den Kopf zurückgeschlagen auf den Rücken herabhieng (I. D. Mich. Supplem. p. 2122, vgl. Schröder de vestitu mulierum Hebr. im Index). Dass wirklich Doppelheit durch den Namen צָעִיף ausgesprochen werde, wollte Gesenius zwar bezweifeln; die Ableitung von עטף decken, verhüllen sei einfacher (Thesaur. p. 1178). Allein der Sachverhalt ist der: In ضعف sind die einander fremden Begriffe schwach sein und doppelt sein zusammengetroffen; und wenn nun die erstere Bedeutung im Hebr. עטף wiedererscheint, so bleibt für צעף die letztere. Ein Kleid umwerfen, umschlagen ist עטף wie im Arabischen so auch hebräisch, — jenes andere steht ja für טעף — und daraus, dass ضعف = schwach sein im Hebr. עטף lautet, folgt wahrhaftig nicht, dass צעף einem arabischen, ja sogar gleichfalls hebräischen עטף entspreche. Im Weitern genügt es einzusehn, dass die beiden Tuchstücke, wenn sie, wie zweckmässig, in der Ge-

gend der Augen verbunden waren, nicht eines ebenso lang und schwer wie das andere sein durfte; denn der Schleier befand sich, nach zwei Seiten überhängend, wie zu denken sein wird, im Gleichgewicht. Er war ἐξ ἴσου, und aus diesem Verhältnisse erklärt sich das Wort.

Es scheint überflüssig, die so häufige Formel ἐξ ἴσου = gleichmässig erst lange mit Beispielen zu belegen; doch, dass sie der Gemeinsprache nach Alexander nicht verloren war, dafür sehe man z. B. Joseph. Jüd. Br. VII, 3, 3. Clem. Alex. q. d. s., §. 16. Babr. Fabel 67. Desto nothwendiger wird es sein, die Annahme, dass man für ἐξισόα vielmehr ἐξουσία sprechen konnte und sprach, ja die Bildung ἐξισόα selber schon zu rechtfertigen. Solcher Wortausgang fände sich zwar auch im Verbum (vgl. *Μινδαρος ἀπέσσυα* Xenoph. Hellen. I, 1, 13); und wenn die Bildung des Wortes im ächten Griechisch keine Analogie für sich hat, wofern man *Συντύχη* Phil. 4, 1 aus *σὺν τύχῃ* nicht dafür gelten lässt: so scheinen die Juden es dem Gräcismus aufgenöthigt zu haben, wie die Griechen selbst die *„Aborigines“* dem Latein. Gleichwohl, dünkt mich, würde die Form nicht entstanden sein, wenn sie nicht während der Prägung schon in das nahe bereits vorhandene ἐξουσία umschlagen konnte. Dass dieser Wandel im Munde Solcher, denen das Griechische nicht Muttersprache war, sich äusserst leicht bewerkstelligen mochte, steht jetzt zu zeigen.

Eine genaue Analogie reicht uns hin: für אירושלם, wie יְרוּשְׁלֵם oder יְרוּשָׁלֵם (Ebr. 4, 12. 5, 1. 2. 6, 3. 7, 13. 15) im spätern Syriasmus lauten sollte, spricht man bekanntlich אִירְשָׁלֵם, gleichfalls u dem i voranordnend; und es findet sich solcher Stellenwechsel der Vokale überhaupt häufiger, als man glaubt. Aus *Utica* wird *Ἰτύκη*, neben *τάγηνον* sagt man auch *τήγανον*, שמן = תֶּמֶן auf der Massylischen Opfertafel Z. 12 wandelt sich dem Aethiopischen in *Schamen* ab u. s. w. Die ἐξουσία wäre somit ein (*κάλυμμα*) *ἐξισούμενον*: eine unerlässliche Eigenschaft diess für den צָעִיף, wenn er ein selbstständiger Bestandtheil des Anzuges seyn und nicht zu Boden fallen sollte, und zugleich eine solche, die der Anschauung

unmöglich verborgen blieb. Schliesslich kommt also abgeleitet das Wort mit einem arabischen überein, von welchem ἐξουσία geradezu die Uebersetzung sein könnte. Nämlich نَصِيف bedeutet wie نِصْف Hälfte, aber auch Schleier (des weiblichen Geschlechtes); während نِصْف auch wie نَصَف Billigkeit, *aequitas*, also ἰσότης.

Um nicht sich bietender Gelegenheit beflissen aus dem Wege zu gehn, sei hiemit das bekannte ἄρτος ἐπιούσιος Matth. 6, 11. Luk. 11, 3 in den Kauf gegeben, sintemal ich diesen Ausdruck mit der ἐξουσία eben ἐξ ἴσου erkläre. Zwar erinnere ich mich nicht, die Verbindung ἐπὶ ἴσου (nämlich μέρους) irgendwo, sondern nur ἐπ' ἴσης (nämlich μοίρας) gefunden zu haben z. B. Diodor. 13, 56. 14, 65. Clem. Alex. strom. V, §. 134. Da man indess ἐξ ἴσης neben ἐξ ἴσου sagte, so könnte der Sprachgebrauch, wenn auch nicht die Schriftsprache der Hellenisten, dessgleichen ἐπὶ ἴσου neben ἐπ' ἴσης, gekannt haben, oder aber ἐπιΐσιος als übellautend verdunkelte sich mit der Etymologie vielleicht unter dem Einflusse von ἐπιοῦσα im ἐπιούσιος. War doch im N. Test. auch ὀμείρομαι für ἱμείρομαι möglich; der nahen Verwandtschaft des U- und I-Lautes in den semitischen Sprachen, dass z. B. כְּתֹב im Aram. כְּתִיב wird, und des Genitives der zweiten Deklination im Griechischen und Latein nicht zu gedenken. Sei Dem wie ihm wolle, nunmehr gewinnen wir einen vortrefflichen Sinn, welcher die Schwäche der Etymologie decken dürfte. Ἴσος für diese Verbindung festzuhalten, veranlasst mich das Homerische δαιτὸς ἴσης, welcher Ausdruck schwerlich ein Gastmahl, an dem alle Gäste gleichen Antheil (!) oder gleichmässig Antheil haben, bedeuten wird. Ἴση μοῖρα Il. 9, 318 und Ὁμολὴ μοῖρα 18, 120 ist Zweierlei; und andererseits weisen die Stellen z. B. Il. 9, 235. 7, 320 darauf hin, dass die ἰσότης der Speise mit dem Hunger, des Mittels seiner Stillung, gemeint sei: das wesentlichste Merkmal, welchem gegenüber das fast selbstverständliche und 9, 225 unpassende vom gleichen Antheil der Gäste erblasst und ver-

schwindet. Wie לֶחֶם Dan. 5, 1 Gastmahl, so bedentet dagegen *δαὶς* auch Speise; *δαὶς ἐπήρατος* Il. 9, 228 ist מַאֲכַל תַּאֲוָה Hiob 33, 20, fast ganz was לֶחֶם חֲמֻדוֹת Dan. 10, 3; nnd wir sind befugt, die *ἰσότης* von dort für *ἄρτος* bei Matthäus in Beschlag zu nehmen. Die *δαὶς ἐΐση* ist ungefähr *τροφὴ καὶ ποτὸς μετρούμενα μέχρι κόρου* (Joseph. Jüd. Kr. II, 8, 5); nnd *ἄρτος ἐπιούσιος* dem Hunger entsprechende Nahrung, also hinreichende, welche den Hunger ausgleicht, *περίσσευμα εἰς τὸ ὑςέρημα ἐξ ἰσότητος* (2. Cor. 8, 13).

Mir scheint: diese beiden Deutungen von *ἐξουσία* und *ἐπιούσιος* unterstützen sich gegenseitig. Aber wie steht jetzt das „Evangelium der Hebräer" da, welches dem Zeugnisse des Hieronymus zufolge für *ἐπιούσιος* מָחָר anfwies? Offenbar bat dasselbe *ἐπιούσιος* vor Augen gehabt, das Wort von *ἡ ἐπιοῦσα* (*ἡμέρα*), und diess fälschlich abgeleitet: Das Evangelium der Hebräer ist auch dieses Falles halber nur eine Uebersetzung unseres griechischen Matthäns.

3. Ueber Ephes. 5, 14.

In dem lesenswerthen Aufsatze von Dr. Bleek: Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Test. im christlichen Kanon (Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1853. 2. Heft), bekommen wir S. 331 wieder einmal die Behauptung aufgetischt, es seien die Eph. 5, 14 mit *διὸ λέγει* angeführten Worte sicher nicht aus den kanonischen Büchern des A. Test. entnommen. Diese Meinung wird nun schon so lange ausgesprochen und so allgemein wird ihr geglaubt, dass sie alle Aussicht hat, endlich wahr zu werden; es ist Gefahr im Verznge und schon fast zu spät, dagegen, wie hiemit geschehen soll, Einsprache zn thun. Es gibt im Fache Neutestamentlicher Kritik und Exegese noch mehr dergleichen Annahmen, welche, um nichts besser begründet, gleichwohl noch immer freien Pass haben, ja als verneinende Aussagen sich vieler Gunst erfreun, weil, wo Niemand etwas weiss, auch Niemand vor uns Andern etwas voraus hat. Ein wenig damit aufzuränmen, schickt sich doch wohl für unser anspruchsvolles Zeitalter; und dass der Schlnss: da man nichts fand, so ist auch nichts da, oder: da

es nicht gelang — nämlich einer Zeit, da den Hebraisten selbst jede Vorbedingung dazu mangelte —, die Stelle ausfindig zu machen, so wird es nie gelingen, nicht eben bündig aussieht, wird hoffentlich zugegeben werden.

Die fraglichen Worte stammen ursprünglich aus Ps. 44, 24 her, durch eine Handschrift, deren zum Theil erbleichte oder verwischte Züge man nach Vermuthung las, wieder auffrischte und bis zu einem guten Sinn ergänzte. Das Gleiche ist bekanntlich, wie Clerikus gezeigt hat (Ars crit. II, 253—55), mit Ps. 14, 5. 6 (vgl. Ps. 53, 6) geschehn, also noch einmal im selben hiblischen Buche und in einiger Nachbarschaft; vgl. ausserdem 2. Chron. 9, 18. Jer. 11, 15. Ez. 7, 3—11 u. s. w.

Wir stellen nunmehr den authentischen Text von Ps. 44, 24 und die Rückübersetzung von Eph. 5, 14 sich gegenüber.

Ps. 44, 24: עורה למה תישן אדני הקיצה אל תזנח לנצח

Eph. 5, 14: עוּרָה הַיָּשֵׁן וְהָקִיצָה מִמֵּתִים וְיִזְרַח לְךָ הַמָּשִׁיחַ

Ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάςα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριςός.

Ganz ausgefallen sind je die zweiten Wörter למה, אדני und אל; völlig die gleichen sind in jedem der Texte die beiden Imperative; und הישן kommt mit תישן, יזרח mit תזנח beinahe auf Eins heraus, während לך המשיח wenigstens End- und Anfangsbuchstaben von לנצח als solchen aufweist. Den Artikel vor יָשֵׁן können wir auch weglassen. Vielleicht wurde ה einfach ergänzt, indem ת vollständig abhanden gekommen war; aber auch umgekehrt verdarb schon ה zu ת z. B. 2. Sam. 24, 6, wo החתים statt תחתים, — und 2. Mos. 34, 19, wo הַזָּכָר für תזכר zu schreiben steht. Anstatt ויזרח seinerseits könnte auch blos יזרח zu denken sein (2. Mos. 7, 9). Dass aber ת in י — ausartet, dafür s. Ez. 21, 19. Ruth 4, 4. 5 Mos. 7, 4 und zu 2 Sam. 4, 6. Thenius; und ebenso hat sich auch ר bisweilen in ן abgewandelt: Hi. 3, 2 und Jos. 15, 18. den LXX., Ez. 42, 12 in הגינה für הַגְּזָרָה; und umgekehrt, wie in unserem Falle, nur zwei VV. weiter oben in ברחב statt ונכח wurde ן zu ר. Das spurlose Verschwinden von אדני hat nichts auf sich; schwierig scheinen dürfte hingegen die Einsetzung von ממתים; und die mögliche Vermuthung,

אדני habe in der Handschrift hinter הקיצה gestanden, beantwortet nicht, was eigentlich gefragt wird. Allein wie der Vrf. unseres Briefes an Sündenschlaf und geistigen Tod dachte, so jener Leser des Psalms unter Anleitung von Dan. 12, 2 an das Schlafen im Grabe, von Jes. 26, 19 an das Erwachen vom Tode. Und so ist auch Ps. 14, 5 צַדִּיק, Ez. 7, 16 יְרוֹנֵי הַגְּאָיוֹת, 1. Chron. 11, 23 בָּאַמָּה (vgl. noch 1 Sam. 12, 14 2 Sam. 20, 19 u. s. w.) willkürlich eingeschoben in der einmal eingeschlagenen Richtung dem Sinn zu Liebe.

Wer darüber ein Urtheil hat, wann bei gegenseitigen Berührungen und Uebereinstimmungen zweier Texte auf Abhängigkeit des einen zu erkennen sei, der dürfte schwerlich finden, es habe hier der Zufall gewaltet; und ausgeschlossen vollends bleibt dieser dem Kritiker durch den Umstand, dass der Text, beziehungsweise Grundtext des Citats nicht gleichzeitig sonst wo im A. Test. in Ruhe lagert, und doch vorab im A. Test. existiren sollte. Allerdings würde, wenn diess das einzige Beispiel seiner Art wäre, ein Rest von Misstrauen Einem nicht zu verargen sein; aber in ähnlicher Weise fusst Joh. 7, 38 vermuthlich auf Jes. 49, 10. Jener Andere freilich Offenb. 7, 17 führt diesen Vers anders und richtig an; aber wenn ich מרחמם *merachmâm* ausspreche, so ergibt sich das bezeichnende *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτῶν* (*αὐτῦ*); und von Quellwasser und den *Ναζωραῖοι* V. 6 (s. Jahrb. I, 410) ist die Rede. So glaube ich auch der berühmten Stelle Jak. 5, 4 ihre Heimath im A. Test. aufgefunden zu haben; aber ich warte erst das Schicksal dieser Zeilen ab, um dann, wenn der Anfang nicht missfiel, mit der Fortsetzung die Leser zu behelligen [1]).

---

1) Gelegentlich möge hier eine neue Erklärung der Stelle Joh. 21, 11 Raum finden, welche Hr. Dr. H. Egli aus Herrliberg, im Canton Zürich, ein für Kritik und Exegese sehr befähigter Schüler des Hrn. Prof. Hitzig der Redaktion der Jahrbücher zur Mittheilung übergeben hat. Sie ist folgende:

Hundert drei und fünfzig grosse Fische werden an's Land gezogen. Das ist eine sehr genaue Angabe. Schwerlich hat die

Erklärung.

Vor einigen Jahren habe ich eine Anzeige von Planck's „Weltalter" gegeben. Ich glaube, darin so rücksichtsvoll geurtheilt zu haben, als es bei einer entgegengesetzten Weltanschauung nur immer möglich ist. Hr. Planck hat mir zwar die Ehre gegeben, meine Anzeige anzusehen, aber er hat zugleich (in diesen theol. Jahrb. Heft IV. 1853) eine so heftige Antikritik geschrieben und in so wegwerfender Manier, dass es mir wohl gestattet sein wird, hier den einen Punkt, den Satz zu berühren, wo mir eine Denunciation aufgebürdet wird. Ich hatte in der Anzeige von Denen gesprochen, die einen andern Grund der Religion nicht anzugeben wissen, als den Egoismus. Ausdrücklich habe ich Hrn. Planck mit Diesen nicht identificirt. Wenn ich noch hinzusetzte, dass er hinsichtlich der Erklärung des subjektiven Ursprungs der Religion mit jenen übereinstimme, so glaubte ich dies auch daraus schliessen zu müssen, dass nach seiner eignen Ansicht alles transcendente, göttliche Sein nur aus dem unfreien, selbstischen Wesen des Menschen herstammen *soll*. — In dieser Darstellung vermag ich nicht eine Denunciation und einen Anlass zu einer bis zur Verachtung gestei-

---

Fische jemand gezählt. Auch wäre es wohl dem Referenten nicht darauf angekommen, hundert und tausend Fische gefangen werden zu lassen, wenn er nicht einen bestimmten Zweck mit seiner Zahl verbunden hätte. Sonderbar ist sie in alle Wege, sie lässt sich auch nicht zerlegen, wie etwa 144 in die gedoppelte 72. Es bleibt nichts übrig, als zur Zahlenräthselei, zur Gematria, seine Zuflucht zu nehmen und das Resultat der Rechnung ist der Name שמעון יונה d. i. der Fischer Petrus.

ש	= 21	י	= 10
מ	= 13	ו	= 6
ע	= 70	נ	= 14
ן	= 14	ה	= 5
שמעון	= 118	יונה	= 35.

שמעון יונה (statt שמעון wie נרו קסר Apoc. 13, 18) oder *Σίμων Ἰωνᾶ* = 118 + 55 = 153. D. R. d. J.

gerten Affection zu erkennen. Wiefern ich zu Denen gehören soll, die „gar keinen Begriff von reiner Sittlichkeit“ haben, und wiefern ich mich als Vorfechter der Religion „gebrüstet“, — diess zu deduciren will ich der reinen Ethik des reinen Realismus getrost überlassen. Vorderhand werde ich diess, für eine Denunciation zwar nicht, aber doch für eine übereilte Meinung halten dürfen.

Jena, im Oktober 1853.

Dr. Dalmer.

I.

Das gnostische System des Buches Pistis Sophia.

Von

Dr. K. R. Köstlin,

Professor in Tübingen.

(Fortsetzung.)

B. Die Wiedervereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen durch Christus.

Wie wir es als Tendenz aller gnostischen Systeme finden, die christlichen Ideen von Sünde und Erlösung, vom Widerstreben der Endlichkeit gegen ihre ursprüngliche Einheit mit Gott und von ihrer Wiedervereinigung mit ihm nicht nur überhaupt spekulativ zu begreifen, sondern sie zugleich zur Grundlage der gesammten Anschauung der Dinge zu machen oder den ganzen Weltprocess eben unter diesen Gesichtspunkt des Heraustretens des Endlichen aus Gott und seiner Rückkehr zu ihm zu stellen, so verhält es sich auch hier. Alle Existenz eines Seins ausser Gott beruht darauf, dass die zuerst noch ungeschieden in ihm ruhenden, in sich zwar als Theile der Gottheit unendlichen, aber doch nur von ihr gesetzten, nicht durch sich selbst seienden und so der Gottheit selbst gegenüber doch wesentlich endlichen Substanzen, die in ihr als der unendlichen, ewig schöpferischen Produktivität enthalten sind, aus ihr herausstreben zu eigenem Fürsichsein; und wie alle Realität, so hat auch alle Mannigfaltigkeit derselben oder die konkrete Gliederung des Universums zu einer Aufeinanderfolge verschiedener Stufen und

Sphären ihren Grund eben nur in diesem Fürsichseinwollen des Endlichen, und zwar theils in diesem Fürsichseinwollen an sich selbst, sofern die einzelnen vom Urprincip gesetzten Wesen immer wieder neue Reihen von Existenzen aus sich heraussetzen, um sich darin in ihrer eigenen selbstthätig produktiven Kraft darzustellen und anzuschauen, theils in der durch dieses Fürsichseinwollen hervorgerufenen Reaktion der Ureinheit gegen dasselbe, sofern von dem obersten leitenden und beherrschenden Princip jeder niederen Stufe von Wesen, in welcher dieses Fürsichseinwollen die Gestalt einer von der Ordnung des Ganzen sich losreissenden selbstischen Egoität annimmt, wiederum eine Reihe ordnender, den selbstischen Trieb beschränkender, das Widerstrebende ausscheidender, das Universum von aller Ungehühr rein machender Kräfte gegenübergestellt wird. Das Universum theilt sich in Wesen, die so sind und so sich verhalten, dass sie einer Reinigung oder einer Erlösung bedürftig sind, und in solche, die dafür wirken, dass dieses Beides stets und überall vollbracht werde; das Universum ist eben dadurch entstanden, dass von Anfang an ein Strehen des Endlichen nach Selbstständigkeit, nicht minder aber auch von jeher ein Streben des Unendlichen nach Zurückführung des Endlichen zu sich vorhanden war; Beides, Abfall und Erlösung, sind nicht einzelne Thatsachen, sondern Glieder eines von Anfang an beginnenden und fortwährend sich vollziehenden Processes, auf welchem alles Dasein heruht nnd zu welchem alles und jedes Geschehen nur als ein zu ihm selbst gehöriges Moment sich verhält. In diesen das ganze Universum umfassenden Process fällt auch die durch Christus vollbrachte Erlösung der Menschheit als eines seiner Momente hinein; zugleich aber ist sie auch sein letztes Stadium, mit welchem er selbst zu Ende geht. Die Erlöaung der Menschheit ist der letzte Akt des grossen Weltdramas, bei welchem das gute Princip endlich seine ganze ihm zu Gehote stehende Macht aufbietet, um alle widerstrebenden Gewalten mit einem Male zu besiegen nnd zur Einheit mit ihm selbst zurückznführen. Je mächtiger nun aber dieser entscheidende Schlussakt ist, desto grösser und bedeutender

müssen auch die Kräfte sein, die zu seiner Vollbringung in Thätigkeit gesetzt werden, desto mehr muss das ganze Lichtreich seine Macht auf Einem Punkte vereinigen, um den endlichen Sieg über die Materie zu gewinnen, und die Tendenz des Systems bei der Darstellung der Erlösung geht daher vornämlich darauf, die Person des Vermittlers derselben, die Person Christi, in der ganzen hohen Bedeutung, die ihr als dem Organ der Wiedervereinigung des Universums mit der Gottheit zukommt, hervortreten zu lassen und sie aufs Reichste mit allen Eigenschaften und Werkzeugen auszustatten, welche sie zur Vollendung dieses Werkes bedarf. Ebenso ergab es sich aus der im Obigen hervorgehobenen universellern Auffassung des Erlösungswerks als eines durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden, bis in ihre ersten Anfänge zurückreichenden Processes von selbst, dass die Thätigkeit seines Vermittlers nicht auf den letzten Akt desselben (auf die christliche Erlösung im eigentlichen Sinne) beschränkt werden konnte, sondern eine viel weitere Ausdehnung auch in die Vergangenheit, in die vorchristliche, ja vormenschliche Zeit erhielt, oder dass Christus als der schon von Anfang der Dinge an für die Vereinigung der niedern mit der höhern Welt wirksame Vermittler zwischen beiden aufgefasst wurde. — Ein anderer bieher gehöriger Punkt, der in den übrigen gnostischen Systemen eine so grosse Rolle spielt, die Lehre von den Vorbereitungen der Erlösung in der vorchristlichen, insbesondere alttestamentlichen Religion und Geschichte, tritt in unsrer Schrift sehr zurück; nicht irdische, sondern himmlische, der Aeonenwelt angehörige Vorgänge sind es hauptsächlich, wodurch hier die Erlösung vorbereitet und der Anstoss zu ihrer endlichen Verwirklichung gegeben wird, wiewohl allerdings anzunehmen ist, dass uns die Lehre des Verfassers, wenn sie uns vollständiger vorläge, auch über die Geschichte der Menschheit vor Christus und über das Verhältniss des Christenthums zum A. T. nicht weniger als andere gnostische Systeme darbieten würde.

1. Wesen und Bedeutung der Person Christi im Allgemeinen (abgesehen von der Fleischwer-

dung). — Die Lehre des Systems von Christus liegt uns zwar nicht in ihrem ganzen Umfange vor, aber so viel lässt sich erkennen, dass es auch hier eine den sonst bekannten gnostischen Lehren über den ἄνω Χριστός verwandte, zugleich aber doch wieder eigenthümlich modificirte Anschauung darbietet. Als Vermittler der Versöhnung der Welt mit Gott ist Christus unmittelbar hervorgegangen aus dem obersten versöhnenden Princip, aus dem ersten Mysterium oder dem Mysterium des *Ineffabilis*, dieses Mysterium ist sein *pater* (p. 126 ff. 135. 138 f.), *qui προέβαλεν αὐτὸν* (p. 166). Aber diess Verhältniss zwischen Beiden ist nicht blos das des Erzeugers und des Erzeugten, sondern auch das einer den Unterschied der Personen wiederum aufhebenden mystischen Einheit, Christus ist das erste Mysterium selbst und führt daher häufig geradezu den Namen *primum mysterium* (von p. 127 an bis p. 175; ausserdem p. 231. 317. 348); was (S. 39) von allen Wesen der höhern Lichtwelt gilt, dass sie innerlich Eines und Dasselbe mit jenem ersten Princip sind, das gilt von Christus ganz insbesondere (vgl. auch p. 16 f.), er ist höher als alle übrigen aus dem ersten Mysterium emanirten Wesen (Mysterien) und darum auch vor ihnen allen aus ihm hervorgegangen (ebd.), er verhält sich zum ersten Mysterium gerade so, wie dieses zum *Ineffabilis*. Weiter erfahren wir nun freilich über die Thätigkeit, die er in seiner uranfänglichen Existenz ausübt, nur wenig, dass nämlich er es gewesen ist, von dem die Lichtkraft hervorgebracht *(educta)* ist, welche durch den letzten παραξάτης in den πέρασμός und zwar insbesondere zu den Aeonen (S. 71) und ebenso von hier aus in die Menschenwelt (S. 88) übergeleitet ward, um auch der niedern Schöpfung ein Element des höhern göttlichen Lebens mitzutheilen (p. 14. 11. 338 f.); Christus ist so „von Anfang an" (p. 14) für die Kreatur der Vermittler ihrer Verbindung mit dem Unendlichen. Näheres wird über die Thätigkeit Christi erst an solchen Stellen angedeutet, in welchen von den vorchristlichen Offenbarungen der höhern Welt an die Menschheit die Rede ist.

2. Die Offenbarungen in der Zeit vor der Fleisch-

werdung (Lehre vom alten Testament). — Es ist schon bemerkt worden, dass die Darstellung unseres Buches hier sehr unvollständig ist. Weder über den näheren Hergang der Entstehung des Menschengeschlechts noch über den Sündenfall oder über die Entstehung des Heidenthums, der israëlitischen Theokratie u. s. w. findet sich irgend etwas vor; nur von der Thätigkeit, welche einerseits die Weltherrscher, andererseits Christus von Anbeginn an in der Menschheit ausgeübt, werden einige Andeutungen gegeben. Von den Weltherrschern wird erwähnt, dass von ihnen und zwar nach der auch sonst bekannten Vorstellung durch *παραβαίνοντες ἄγγελοι* (p. 25. 27. 29) die Geheimnisse der Sterndeutung und Magie zu den Menschen gekommen sind. Die Vorstellung des Systems vom Entstehen der israëlitischen Theokratie ist in der Hauptsache als mit der ophitischen identisch zu betrachten; dieselbe geht von den *ἄρχοντες* aus und gehört zunächst ihnen an, da es p. 355 heisst, die *ἄρχοντες αἰώνων* haben von den *αἰῶνες* herab mit den Propheten geredet, und ihnen die *μυστήρια αἰώνων* mitgetheilt. Dieses Letztere ist ohne Zweifel so zu verstehen, die obersten (fünf) Weltherrscher haben sich den Propheten (im weiteren Sinne, von Abraham an oder noch höher hinauf) als Herrn des Himmels und der Erde geoffenbart (womit übereinstimmt, dass der mächtigste unter ihnen Sabaoth, Gott der Heerschaaren, ein anderer *magnus ἄρχων* nach p. 194 Jaô, Jehova, heisst), sie mit derjenigen Verehrung, die sie von dem Volk als Bedingung ihres Schutzes verlangten (Opfergaben und dgl.) bekannt gemacht und ihnen auch über die Zukunft Manches, soweit sie selbst davon wussten, verkündigt oder angedeutet. Aber diesen Offenbarungen der Weltherrscher giengen noch andere von der höhern Welt und zwar insbesondere von Christus selbst herrührende Offenbarungen zur Seite. Es wird nicht nur p. 245 f. 354 nebenbei erwähnt, dass Christus mit dem in den *παράδεισος Adami* versetzten Henoch vom Baume der Erkenntniss und vom Baume des Lebens herab über die Mysterien des Lichtreichs geredet und diese Enthüllungen durch den Patriarchen für die Nachwelt habe aufzeichnen lassen;

sondern auch in den spätern Propheten, in David (p. 53 u. s.) Salomo (p. 114 u. s.) Jesajas (p. 27 f.), hat die von Christus herrührende *vis luminis* (obwohl ihnen selbst unbewusst) geweissagt von der einstigen Erlösung sowohl der Menschheit als der Sophia; dieselbe *vis luminis* war auch in Moses (p. 71), daher das Gesetz gleichfalls als prophetische Auktorität, welche, obwohl in einer noch äusserlichen typischen Form, die Lichtmysterien vorausverkündigte, betrachtet wird (ebd. und p. 342 f.). Diese Patriarchen und Propheten waren (s. p. 355 f.) in Vergleich mit andern Menschen *δίκαιοι*, in welchen die der Menschheit immanente Lichtkraft das Uebergewicht über die Sinnlichkeit und den bösen Trieb hatte und daher fähig war, wenigstens in dunkeln Bildern die Geheimnisse der übersinnlichen Welt zu ahnen. Offenbar legt der Verfasser einen ganz besondern Werth auf diese höhere der christlichen Wahrheit zugekehrte Seite der alttestamentlichen Religion und auf die Nachweisung der Uebereinstimmung seiner Lehre mit ihr; die Buss- und Dankgebete der Sophia (p. 47—181) sind insgesammt Ueberarbeitungen davidischer und (pseudo-) salomonischer Psalmen, jedem dieser Gebete wird, nachdem es von Jesus vorgetragen ist, von einem der zuhörenden Jünger der entsprechende Psalm zur Seite gestellt und bei jedem, hie und da mit ausführlicher Deutung des Einzelnen, darauf aufmerksam gemacht, dass es nichts Anderes sei als das, was bereits in jenen Psalmen prophetisch vorausverkündigt werde, und ebenso angelegentlich wird in den schon angeführten Stellen p. 27 f. 71. 342 f. die Nachweisung gegeben, dass Alles, was hier Jesus lehre, schon von den Propheten ausgesprochen sei, und namentlich mit dem mosaischen Gesetz in keinem Widerspruche stehe. Kurz auch hier, wie sonst, ist das System allem schroffen Dualismus abgeneigt, auch in der vorchristlichen Zeit soll sich das höhere gute Princip als das fortwährend für das Heil der Menschheit thätige erweisen, und nur insofern hält der Verfasser an der gnostischen Anschauung entschieden fest, als er p. 355 f. lehrt, dass auch die alttestamentlichen Propheten und Gerechten, weil ohne die Erkenntniss der Mysterien des Christenthums

kein Heil ist, nach der Himmelfahrt Christi noch einmal in's irdische Dasein zurückkehren müssen, um hier jene Mysterien zu empfangen und so der Seligkeit würdig zu werden. Blos mit Abraham Isaak und Jakob wird eine Ausnahme gemacht; sie weiht Jesus selbst, wahrscheinlich bei seinem Herabkommen zur Fleischwerdung, in die Lichtmysterien ein, weist ihnen den Ort des Jabraoth und der übrigen bussfertigen Weltherrscher (S. 76) zum Wohnsitz an, und wird sie bei seiner Himmelfahrt mit sich in's Lichtreich nehmen (p. 356).

3. Vorbereitungen der christlichen Erlösung; Anlass und Ursache der Erscheinung Jesu auf Erden. — Der erste Akt, in welchem Christus seine Wirksamkeit als Erlöser ausübt, ist die von uns schon früher betrachtete Hülfe, die er der Sophia leistet, eine Hülfe, welche nicht nur an sich, sondern auch nach der Absicht des Verfassers offenbar Vorbild der Erlösung der Menschheit ist, indem die Sophia nicht nur später nach ihrer Zurückführung in ihren Wohnort neben der ihr selbst zu Theil gewordenen Errettung auch die von Jesus in *γένει humanitatis* vollbrachten Wunder preist (p. 178), sondern auch schon vorher in ihrem ersten und vierten Bussgehet (p. 52. 64 f.) sagt, die von ihr selbst für sich erflehte und erhoffte Erlösung werde sich auf alle *ὕλαι* und *ψυχαί* erstrecken, sie sei zugleich ein *τύπος propter γένος procreandum* (ein Vorbild gegeben zum Besten eines hernach zu erzeugenden Geschlechtes erlöster Gott angehöriger Seelen) und dieses „*γένος procreandum* werde Lob singen der Höhe, weil das Licht herabgeblickt hat aus der Höhe seines Lichtes und herabschauen wird in *ὕλην omnem*, um zu hören das Seufzen der Gefesselten, um zu lösen die Lichtkraft der Seelen, deren Kraft sie (die Weltherrscher) gefesselt hatten, und um zu legen seinen Namen in die Seele und sein Geheimniss in die Lichtkraft" (der *ψυχή* und *vis* der Menschheit sich selbst und Alles, was sein Name und seine verborgene höhere Macht wirken kann, mitzutheilen). Ehendarum sind auch die Befreiung der Sophia und die Erlösung der Menschheit zwei unter sich auf's Engste verbundene Akte; die Emporführung der Sophia aus dem Chaos (S. 10) wird von

Christus kurz vorher vollbracht, ehe er in die niedere Welt herabsteigt, um seine Menschwerdung vorzubereiten (wie diess daraus erhellt, dass p. 118—130 das Herabkommen Christi zur Erhebung der Sophia aus dem Chaos und die Fleischwerdung in Einem Zusammenhange betrachtet, d. h. als zusammengehörige Ereignisse vorausgesetzt werden), und ihre völlige Zurückführung in ihren Wohnsitz erfolgt (vgl. S. 11) mit der Himmelfahrt Christi, d. h. mit der Vollendung des irdischen Erlösungswerks; die Erlösung der Menschheit soll auch der Sophia zu Gute kommen und umgekehrt (wie diess früher schon die Ophiten gelehrt hatten). Der Hauptzweck aber der Erscheinung Jesu in der irdischen Welt ist der, der Menschheit selbst zu Hülfe zu kommen, die dem Lichtreich ursprünglich angehörigen Menschenseelen in dasselbe zurückzuführen, alles dem Lichtreich Feindliche aber zu besiegen oder zu vernichten, und so aller in das Universum gekommenen Unordnung und Disharmonie auf ewig ein Ende zu machen. Die Zeit hiezu ist nämlich endlich damit herangekommen, dass im Laufe der Jahrhunderte der Zweck, um desswillen die Weltherrscher das Geschäft der Seelenbildung überkommen haben, nämlich die allmählige Abschwächung ihrer schöpferischen Kräfte (S. 82), seiner vollkommenen Verwirklichung näher gerückt ist (p. 36 f.). Die Weltherrscher sind allmählig schwach und unkräftig geworden, das Licht in ihren Gebieten nachgerade im Abnehmen begriffen; den Weltherrschern selbst entgeht diess keineswegs, und sie beginnen daher [diess muss p. 36 lin. 8 in Gemässheit von lin. 1—3, sowie des ganzen Zusammenhangs hinzugedacht werden] das Geschäft der Seelenbildung lässiger als vorher zu betreiben, um die Vernichtung ihres Regiments, der sie (lin. 5. 6) in Bälde entgegensehen, noch möglichst lange aufzuhalten; sie wollen ihre Kraft nicht vollends verlieren, und sie wissen zudem, dass, wenn eine bestimmte Zahl vollkommener der Erhebung in's Lichtreich fähiger Seelen in's Dasein getreten ist, die *evectio universi*, mit welcher auch ihre Herrschaft zu Ende geht, eintreten wird, auch um diess abzuwenden lassen sie jetzt weniger Seelen auf die Erde kommen, damit das

Vollwerden jener festbestimmten Zahl noch länger hinausgeschoben werde. Zwar erscheint, um diess zu verhindern, der grosse *purgator luminum* Melchisedek wiederum in ihrer Mitte (s. S. 80), bringt sie durch Beschleunigung ihrer Umläufe in Verwirrung, und drängt sie so, ihr Licht (das er sodann wie früher in den Lichtschatz abliefert) und dessgleichen ihren Athem, ihre Thränenfeuchtigkeit und ihren Schweiss (die Seelensubstanzen) von sich zu geben; aber statt nun aus diesen Substanzen neue Seelen zu bilden, begannen sie dieselben zu verschlingen, um ihre Kräfte nicht vollends zu verlieren, und fahren damit zwei *κύκλοι*, d. h. (indem *κύκλος* nach p. 286. 316 ff. 323. 325 ff. die Zeit einer Palingenesie bezeichnet) zwei Menschenalter hindurch fort, so dass die Erzeugung neuer Seelen abnimmt, und dadurch das Vollwerden des *ἀριθμὸς ψυχῶν τελείων* und die hieran gebundene *evectio universi* in weite Fernen hinausgeschoben zu werden droht. Aber das im göttlichen Rathschluss längst festbeschlossene Ende der gegenwärtigen Weltordnung darf durch die Eigenwilligkeit der Weltherrscher nicht aufgehalten werden; das erste Mysterium sendet (p. 127) vielmehr eben jetzt Jesus in die niedere Welt herab, um die Mysterien des Lichtreichs der Menschheit mitzutheilen, und nachdem so jene vorherbestimmte Zahl von Seelen für das Lichtreich gewonnen sein wird, die *evectio universi* wirklich eintreten zu lassen.

4. Der Eintritt Christi in die niedere Welt und seine Wirksamkeit bis zu seiner Rückkehr zum Himmel. — Die Lehre unseres Verfassers von der Menschwerdung des Welterlösers stimmt darin mit der ältern Gnosis überein, dass ihm die Persönlichkeit des in das endliche Dasein sich herablassenden *σωτήρ* in verschiedene Elemente auseinanderfällt, die zum Theil den obern, zum Theil den untern Gebieten der Welt angehören, und in deren jedem die Beziehung, in welcher der Versöhner des Universums zu dem einen oder andern Theile desselben stebt, real dargestellt ist; auch bei ihm ist Jesus nicht sowohl ein einziges Subjekt, als vielmehr ein Kompositum mehrerer Subjekte, die nur zu einer scheinbaren persönlichen Einheit verbunden sind. Andererseits hat

aber seine Lehre auch hier manches Eigenthümliche, theils in der Art und Weise, in welcher er diese verschiedenen Bestandtheile der Person des Erlösers selbst, sowie ihr Verhältniss zu einander und ihr Zusammentreten zur Einheit bestimmt, theils in der Wichtigkeit, mit welcher bei ihm die enge Beziehung des σωτήρ zur Welt der αἰῶνες oder ἄρχοντες, die ja hier ebensosehr als die Menschenwelt das Gebiet seiner versöhnenden Thätigkeit bildet, hervortritt. Ebenso weicht er von den meisten übrigen Gnostikern darin ab, dass der σωτήρ bei der Bildung der irdischmenschlichen Persönlichkeit, in welcher er erscheinen soll, selbstthätiger auftritt, dass er auch beim Leiden und Sterben in der niedern Welt bleibt, und von da an noch eine Zeit, die viel länger ist als die seiner öffentlichen Wirksamkeit, bei den Seinigen verweilt; das System zieht den Χριστός mehr als die frühern in's Diesseits herab, so hoch es ihn auch auf der andern Seite über dasselbe hinausstellt, und bewährt auch hierin sein Streben nach Milderung des gnostischen Dualismus.

Die Art und Weise, wie der Verfasser die Bildung der Person des Erlösers, der bei ihm immer σωτήρ oder Ἰησᾶς, nie aber (ausser etwa p. 13) Χριστός, heisst, und die übrigen für seinen Eintritt in die Welt nothwendigen Vorkehrungen beschreibt, ist (soweit seine Vorstellung aus p. 11—14 und aus dem ganz besonders unklaren Abschnitt p. 116—128 abgenommen werden kann) folgende. Nach der Befreiung der Sophia aus dem Chaos ist Christus zunächst *ad lumen* d. h. (vgl. p. 254. 356) in's obere Lichtreich zurückgekehrt (p. 169). Bald darauf — indem von dieser Befreiung der Sophia bis zu dem letzten unmittelbar vor der Himmelfahrt Jesu erfolgenden Angriff des Adamas auf sie p. 167 f. *tria tempora* (30 Jahre?) gerechnet werden — ist die Zeit gekommen, um die Erlösung der Menschheit in's Werk zu setzen; der σωτήρ erhebt sich daher jetzt (σκύλλει *se* p. 249) aus seinem Sitz in der oberen Welt, d. h. (p. 1. 3. 9) aus dem vierundzwanzigsten Mysterium, in welchem er sofern es den Uebergang zwischen der obern und untern Welt bildet, bis dahin sich aufgehalten hat (S. 47); er lässt bei demselben, um den Welt-

herrschern zunächst noch verborgen zu bleiben, sein *ἔνδυμα lucis* d. h. sein leuchtendes Prachtgewand, das er als Sohn und Stellvertreter des ersten Mysteriums, als der einstige Herrscher des Lichtreichs trägt, zurück, und steigt herab in die niedern Regionen des Universums. Gemäss einer Anordnung des ersten Mysteriums nimmt er sodann aus der Hand der *διάκονοι* des Orts der Mitte (S. 57) zwölf von den *σωτῆρες ὑποκρυφῆ lucis* (S. 54) herstammende, von jenen *διάκονοι* zum Eintritt in die Körperwelt zubereitete Lichtkräfte in Empfang, die zu der Kraft gehören, welche er früher durch den letzten *παραχάτης* in den *κεφασμός* befördert hatte (S. 140), und führt dieselben mit sich. Von da begibt er sich in die Aeonenwelt, und zwar um den Weltherrschern unerkannt zu bleiben, in der Gestalt des Engels Gabriel; hier angekommen, lässt er eine andere Lichtkraft, die er von dem kleinen Jaô im Ort der Mitte (S. 57) an sich genommen hat, und mit ihr die Seele des Propheten Elias, die er in dem Gebiet der Weltherrscher vorfindet, sich in die Elisabeth, die Mutter des Täufers Johannes, herabsenken, um aus diesen beiden die Persönlichkeit seines Vorläufers Elias = Johannes zu bilden. Als diess geschehen ist, kündigt er, und zwar nach der Vorstellung des Verfassers von der Höhe der Aeonenwelt herab, der Maria an, dass sie Mutter des Erlösers werden solle, und bringt in sie, nachdem sie seinen Ruf vernommen und zu ihm emporgeblickt, ein *σῶμα* und eine *ψυχή*, aus welchen der irdische Jesus bestehen soll. Auch diese beiden Elemente seiner eigenen irdischen Persönlichkeit hat er in der obern Welt an sich genommen; die *ψυχή* ist eine *vis luminis* [1]), die er

1) In Bezug auf diese *vis magni Sabaothis ἀγαθῆ* ist es nicht ganz deutlich, wann und wie nach der Vorstellung des Verf. Christus sich mit ihr vereinigt haben soll. Nach p. 128 hatte sie Christus schon damals an sich genommen, als er zur endlichen völligen Befreiung der Sophia aus dem Chaos in die niedern Regionen herabgekommen war (s. S. 10); nach p. 126 nimmt er sie an sich *(amplexus est)* bei der Vorbereitung der Menschwerdung und zwar, wie man aus dem *amplexus* schliessen sollte, ein für allemal oder für immer; p. 127 aber wird ihr doch wieder eine

vom grossen Sabaoth im Ort der Rechten (S. 56) erhielt, und die schon früher bei der Befreiung der Sophia mitwirkte (S. 10), das *σῶμα* eine *vis*, die er von der Barbelo im dreizehenten Aeon (S. 62) empfangen und *in altitudine* (d. h. auf seinem Weg durch die Aeonenwelt) als seinen Leib getragen hat, daher dieses *σῶμα* p. 128 auch *ἔνδυμα luminis* (von dem oben erwähnten *ἔνδυμα* wesentlich zu unterscheiden) genannt wird; nach p. 116 kam zu dieser *ὕλη* oder *μορφὴ Βαρβηλῶς* auch eine *facies quae in παρθένῳ luminis* (etwa als Typus der Gesichtsbildung des *σῶμα ὑλικὸν* Christi) hinzu. Zu gleicher Zeit bringt er jene zwölf Lichtkräfte in die *σφαῖρα*, von wo sie durch die Diener der Weltherrscher in der Meinung

---

selbstständige Wirksamkeit zugeschrieben, die sie nicht haben konnte, wenn sie schon bleibend mit Christus vereinigt war; es heisst nämlich p. 127: *vis Sabaothis* [*magni*] *ἀγαθῦ, quae adhaesit tibi, haec quae proiecit se ad sinistram* —, *atque accepit eam parvus Sabaoth ἀγαθὸς* (S. 57), *proiecit eam in ὕλην et Βαρβηλὼ et ἐκήρυξεν τόπον ἀληθείας in τόποις omnibus horum quae ad sinistram;* dasselbe mit wenigen Abweichungen wiederholt p. 127 *extr.* Hienach hat jene *vis*, ehe sie sich in Jesu inkarnirte, durch Vermittlung des kleinen Sabaoth die Regionen der *sinistri* (Aeonen) betreten und ihnen die Wahrheit verkündigt (zur Vorbereitung auf die später erfolgende Offenbarung Christi selbst in der Aeonenwelt), wie sie nachher auf Erden *sub persona* Jesu den Menschen die Wahrheit verkündigte (p. 122 f.), und zwar hatte diese Verkündigung namentlich den Zweck Jabraoth und die übrigen *ἄρχοντες qui μετενόησαν* mit den Lichtmysterien bekannt zu machen, worauf ohne Zweifel der freilich sehr korrumpirte Satz p. 127 zu beziehen ist, — *vis Sabaothis, quae ipsa est tua ψυχή, quae introiit in ὕλην Βαρβηλῶς et ἄρχοντας* [statt *ἄρχοντες*] *omnes notitiae αἰῶνος Jabraothis* [oder *omnes sex αἰώνων Jabr.*, s. Peterm.], *fecit* [statt *fecerunt*] *eos* [st. *eas*] *εἰρήνην cum μυστηρίῳ luminis* (zu *fecit eos εἰρήνην* vgl. p. 123 lin. 19. 121 lin. 20). — Alle diese Schwierigkeiten sind damit zu heben, dass weder p. 128 noch p. 126 schon eine bleibende Vereinigung verstanden ist, wie denn auch nach p. 128 Christus die Kraft des Sabaoth *quam accepit* doch wieder nebst zwei andern *vires* den Engeln Gabriel und Michael in's Chaos mitgibt (s. S. 10), woraus hervorgeht, dass sie damals mit Christus noch nicht unzertrennlich verbunden war.

es seien Seelen dieser Letztern auf die Erde, und zwar in die Mütter der zwölf Apostel gebracht worden, um diesen das Dasein zu geben, daher die zwölf Apostel sich von allen andern Menschen dadurch unterscheiden, dass sie keine ψυχὴ ἀρχόντων in sich haben, „nicht von dieser Welt" und ebendadurch auch im Stande sind, alle Drohungen und Verfolgungen der Weltherrscher, die ihnen in ihrem Berufe bevorstehen, standhaft zu ertragen. Aus der Vereinigung der ψυχὴ oder *vis* des Sabaoth und des σῶμα von der Barbelo entsteht Jesus (vgl. p. 128), welcher hienach wie die Menschen ein „σῶμα ὑλικὸν" hat, mittelst dessen er auf Erden thätig ist (p. 116 ff.), und in den später der σωτὴρ selbst sich herablässt. Da jedoch diese Vereinigung des Soters mit Jesus erst bei der Taufe geschehen soll, so scheint es der Verfasser nothwendig gefunden zu haben, Jesu auch in der Zwischenzeit zwischen Taufe und Gehurt eine Kraft aus dem höhern Lichtreich zukommen zu lassen, die wohl dazu dienen sollte, alle Einflüsse des materiellen Princips, denen Jesus durch sein σῶμα (vgl. p. 116 σῶμα ὕλης *in quo sum, quod purgavi et mundavi)* ausgesetzt war, von ihm abzuwehren und ihn zur Aufnahme des Soter zu befähigen; hieraus ist ohne Zweifel die eigenthümliche Vorstellung zu erklären, dass das erste Mysterium Jesu schon während seiner Kindheit ein πνεῦμα zugesandt habe, das *simile Jesu* (wie die *vis* des Menschen seiner ψυχὴ gleicht S. 88) oder *frater Jesu* genannt wird, und ihn theils überhaupt zu seinem Erlöserberuf befähigt, die Mysterien der Höhe zu ihm und damit zu den Menschen herniederbringt, theils insbesondere ihn dazu treibt, die Taufe des Johannes zu empfangen (p. 120—123) [1]). In diesen Jesus steigt endlich der σωτὴρ oder das *primum μυστήριον* herab (p. 128 *venisti super ἔνδυμα luminis quod accepisti a Βαρβηλὼ, quod est Jesus noster servator, super quod*

1) Verglichen kann hiemit werden die Lehre des Gnostikers Justinus Philosoph. 5, 26. (p. 156), dass Jesu schon im zwölften Jahre der ihn über die Geheimnisse der obern Welt belehrende Erzengel Baruch zugesandt worden sei.

venisti sicut columba, cf. p. 1 *primi mysterii quod ante μυστήρια omnia, pater similitudinis columbae)*, und zwar, wie aus dem „*columba*“ und aus der Wichtigkeit, die p. 122. 124 dieser Taufakt hat, hervorgeht, bei der Taufe durch Johannes; mit diesem Herabkommen des *σωτήρ* erfolgte wohl die oben erwähnte *purgatio* seines *σῶμα ὑλικόν* und ohne Zweifel ihr entsprechend eine ähnliche Reinigung oder Verklärung der *ψυχή* (p. 127: *attulisti μυστήρια omnia — et ἐβάπτισας vim Sabaothis ἀγαθῆ*). Diess ist es, was sich aus den drei ersten Büchern über die Christologie des Verf. entnehmen lässt. Dass diese Christologie eine doketische sei, kann keinem Zweifel unterliegen; obwohl nach p. 116 der hylische Leib Jesu einer Reinigung bedarf, so beweist doch die Herleitung seiner *ὕλη* von der Barhelo und seine Bezeichnung als *ἔνδυμα lucidum*, dass der Verf. Jesu keinen irdisch materiellen Leib (keine „*ὕλη κόσμου*“) zuschrieb; wahrscheinlich huldigte er einem gemässigten Doketismus, indem er die Materie des Leibes Jesu als einen in Vergleich mit der irdischen Materie weit feinern, ätherischen, dessungeachtet aber wie alles Hylische nicht absolut reinen Stoff betrachtete. Für diese Auffassung spricht auch die Darstellung des vierten Buchs. Hier heisst es p. 373: *Dixit Jesus — ad suos μαθητάς Amen dixi vobis, haud adduxi quicquam in κόσμον veniens nisi hunc ignem* (s. S. 19) *et hanc aquam et hoc vinum et hunc sanguinem; deduxi aquam et ignem in τόπῳ luminis luminum, θησαυρῷ luminis, deduxi vinum et sanguinem in τόπῳ Βαρβηλῶς, et post parvum tempus meus pater misit mihi πνεῦμα sanctum τύπῳ columbae; ignis δὲ et aqua et vinum facta sunt καθαρίζοντα peccata omnia κόσμου, sanguis quoque fuit mihi signum propter σῶμα generis humani.* Diese Sätze sind, was die Frage nach der Beschaffenheit des Körpers Jesu betrifft, wahrscheinlich so aufzufassen, Jesus habe, weil zu einem menschlichen Leib, wie auch er ihn haben sollte, Blut einmal wesentlich gehört, auch Blut an sich haben müssen, als Zeichen davon, dass auch sein Leib ein menschlicher war, aber sonst sei sein Körper doch nicht ein eigentlich menschlicher gewesen (weil es ja sonst dieses „*signum*“

nicht bedurft hätte); ja, wenn man die Worte *haud adduxi etc.* streng nimmt, so hätte Jesus nichts als eben jene vier Elemente und daher namentlich kein Fleisch an sich gehabt (obwohl ohne Zweifel die Meinung doch die ist, Jesus habe eine himmlische Materie an sich gehabt, welche das zusammenhaltende Substrat für jene vier Substanzen bildete). Diese Stelle ist aber auch desswegen beachtenswerth, weil nach ihr nicht der σωτὴρ, sondern blos der Geist bei der Taufe über Jesus kommt, und zwar der Geist im gewöhnlichen Sinne, wie aus den gleich nachher folgenden Worten *πνεῦμα quoque attrahit ea* (die vier sühnenden Substanzen) *ψυχῇ omni, ducens eas in τόπον luminis* hervorgeht; hienach wäre schon Jesus (der aus Maria Geborene) der *υἱός* oder das die Erlösung vermittelnde Subjekt. Vielleicht ist auch die Stelle lib. 1 p. 117 *habitavit apud te (Maria) παραθήκη primi mysterii* (das der Menschheit gleichsam als Unterpfand der göttlichen Gnade übergebene „Depositum" des ersten Mysteriums, eine Bezeichnung, die am besten auf den σωτὴρ selbst passt) *et per illam παραθήκην salvabuntur omnes terrae et altitudinis omnes, et παραθήκη illa ista est ἀρχὴ et finis* so zu erklären, dass hier noch die einfachere Vorstellung des vierten Buchs beibehalten ist. Jedenfalls aber geht aus p. 373 hervor, dass auch die Christologie des vierten Buchs eine noch weniger entwickelte ist als die der drei ersten, wie wir diess auch schon früher bei seiner Lehre von Gott und vom Lichtreich gefunden haben.

Die Wirksamkeit Jesu auf Erden besteht darin, die Mysterien der höhern Welt der Menschheit mitzutheilen (*mysteria luminis dare γένει hominum* p. 121 ff.; *mysteria ducere in κόσμον* p. 278 u. s.), theils durch Belehrung über das Lichtreich, über die *τόποι ἀληθείας* überhaupt (p. 121 ff.), theils insbesondere durch Offenbarung der die Sündenvergebung und Seligkeit vermittelnden Mysterien im engern Sinn des Worts, der Sakramente und heiligen Formeln, welche der Seele den Eingang in's Lichtreich öffnen. Die Lehrthätigkeit Jesu vor seinem Tode scheint für den Verfasser die Bedeutung gehabt zu haben, dass Jesus während dieser Zeit nur

erst im Allgemeinen und zwar zum Theil in parabolisch symbolischer Redeweise (ἐν παραβολῇ p. 9 u. s.), deren Sinn erst später nach der Auferstehung den Jüngern enthüllt wurde [1]) (wie diess in allen vier Büchern in Betreff sehr vieler synoptischer und p. 11. 231. 373 f. auch einiger johanneischer Aussprüche Christi geschieht), die Aufforderung zum Streben nach dem Licht- oder Himmelreich an die Menschheit ergehen liess, und hiemit zugleich in seinen Aposteln die ihnen angeborene *vis luminis* allmählig zur Entfaltung zu bringen suchte. Der Tod Christi, welcher in diesem System ein wirklicher Tod des Gottmenschen ist, sofern der σωτήρ hier Jesum vor der Kreuzigung nicht verlässt, sondern selbst gekreuzigt wird (p. 10) und auch nachher noch Jahre lang auf Erden bleibt, ist ohne Zweifel in irgend einer Weise als durch die Feindschaft der ἄρχοντες herbeigeführt zu denken; die positive Bedeutung, den höhern Zweck dieses Todes fand der Verfasser ohne Zweifel darin, dass er theils ethisches Vorbild sein, theils die vollkommene Selbstmittheilung der erlösenden und reinigenden Mysterien an die Menschheit, das völlige Eingehen des guten Princips in die Endlichkeit, die volle Selbstentäusserung des Göttlichen an die Welt zur realen Darstellung bringen sollte; der Tod Christi und zwar insbesondere das Ausströmen von Wasser und Blut aus seiner Seite ist der Akt, mit welchem die Reinigung und Entsündigung der Welt durch die Sakramente des Wassers und des Blutes beginnt, der Typus der βαπτίσματα und sonstigen μυστήρια, durch deren Vollziehung der Mensch die Gnade der Erlösung sich anzueignen hat (p. 373 ff.). Nach der Auferstehung (bei welcher er auch sein σῶμα ὑλικόν wieder an sich nimmt p. 116) verweilt Jesus, wie schon mehrfach bemerkt wurde, auf Erden bei seinen Jüngern, um ihnen die vollkommene Erkenntniss aller Dinge und besonders der Mysterien mitzutheilen. Diese Offenharungen erfolgen aber nach dem ersten

1) Vgl. hiezu Exc. ex Theodot. 66: ὁ σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδαξεν τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ῃνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς καταμόνας.

Buche nur stufenweise binnen eines Zeitraums von nicht weniger als eilf Jahren; erst am Schlusse dieser Zeit werden endlich die vollständigen, Alles und Jedes von Anfang bis zu Ende ohne Rückhalt, unmittelbar wie es ist, entbüllenden Aufschlüsse über die höchsten Regionen mitgetheilt, und zwar erst dann, nachdem Christus zuvor die τάξις seiner διακονία (p. 9) vollkommen, d. b. auch in der Aeonenwelt durch Bändigung der Macht der Weltfürsten erfüllt hat, von da in's Lichtreich aufgestiegen und aus demselben mit der Ehre und Glorie des zum Herrn alles Daseins erbobenen Weltversöhners wieder zurückgekommen ist (vgl. S. 7 f.). Der nähere Hergang dieser Vollendung des Erlösungswerks ist folgender (p. 4 ff.). Am fünfzehenten Tage des Monats Tobe steigt nach Sonnenaufgang eine *magna δύναμις lucis*, vom Himmel bis zur Erde reicbend, in verschiedenen Farben spielend und durch ihren unermesslicben Glanz die Augen der Jünger blendend, auf Jesus herab und umgibt ibn allmäblig, so dass er für sie unsichtbar wird. Dieses Licht ist das *ἔνδυμα lucis* (S. 147), welcbes Christus von Anfang an (wahrscbeinlich vom *magnum lumen luminum* oder vom vierundzwanzigsten Mysterium, vgl. p. 9 nnd 4 extr.) empfangen, aber vor seiner Herabkunft in die niedern Weltregionen bei dem vierundzwanzigsten Mysterium niedergelegt hatte, um es erst dann wieder an sich zu nehmen, wenn die Zeit der vollen Offenbarung aller Mysterien an die Menschheit, d. h. eben die letzte Zeit seines Verweilens bei seinen Jüngern herangekommen sein würde (p. 4. 9 f. 15.); es ist s. z. s. das Prachtgewand des σωτήρ, das Symbol seiner absoluten Macht und Herrlichkeit, das er bei seinem Eingehen in die Erniedrigung des irdischen Daseins ablegt und erst dann wieder anzieht, wenn die Erniedrigung vorüber sein, wenn er sicb der Welt vollkommen als der Herr aller Dinge offenbaren wird. Nach p. 16—20 war auf diesem Lichtgewand, als es auf Jesus herabkam, eine Aufforderung von Seiten der höchsten Lichtwesen (die jedoch nicht näher bezeichnet sind, obwohl aus p. 4 und 9 hervorgebt, dass vorzugsweise das *mysterium 24tum* gemeint ist) zu lesen, dass Jesus gemäss dem Befehle des ersten Mysteriums

jetzt zu ihnen zurückkehren möge, um sich wieder mit ihnen, seinen *socia μέλη*, zu vereinigen und von ihnen mit der höchsten Herrlichkeit, mit der *gloria primi μυστηρίου* selbst (die wiederum in zwei, noch herrlichern *ἐνδύματα* bestehen soll) bekleidet zu werden. Zugleich aber waren auf dem Lichtgewande verzeichnet die geheimen Namen aller Wesen, durch deren Regionen Jesus jetzt hindurchgehen sollte, die Namen aller Wesen der himmlischen und überhimmlischen Gebiete vom *στερέωμα* an bis zum *primum praeceptum* hinauf (zu welchem Zwecke wird sich sogleich im Folgenden ergeben). In diesem Lichtgewand erhebt sich nun Jesus in die Höhe, und zwar nicht nur um die ihm verheissene höchste Glorie zu empfangen, sondern auch, um den Bewohnern der zwischen der Erde und dem Lichtreich befindlichen Regionen seine Macht zu zeigen, die Weltherrscher sich zu unterwerfen und die Befreiung der Sophia zu vollenden (p. 20 ff.). Schon einige Zeit vorher, ehe nämlich Adamas die Sophia zum letzten Male angriff, ist durch die Oeffnung eines der untern Thore des Lichtschatzes, in Folge welcher plötzlich eine grosse Helle in alle Aeonen sich verbreitete, den Weltherrschern ein Zeichen (dass das Licht der obern Welt ihnen nahen werde) gegeben worden (p. 167); diess erfüllt sich jetzt, indem Jesus von der Erde zu ihnen emporsteigt. Zuerst gelangt er in's *στερέωμα*, dessen Thore erschüttert werden und von selber sich ihm öffnen; die Herrscher und Engel desselben gerathen durch das strahlende Licht seines Gewandes und durch den Anblick ihrer Namen auf demselben (der ihnen zeigt, dass ein Höherer, welcher alle ihre Geheimnisse kennt, über sie gekommen ist) in Schrecken und Verwirrung, die Fesseln mit denen sie (ähnlich wie die Weltherrscher S. 76) an die ihnen angewiesenen Bahnen gekettet sind, lösen sich, sie halten in ihren Bahnen still [so ist wohl das *unusquisque cessavit in sua τάξει* zu verstehen], fallen verwundert über diese mit ihnen vorgegangene unerwartete Veränderung vor Jesus nieder, obwohl ohne ihn selbst sehen zu können, und singen dem *internus internorum* oder dem *dominus universi* Hymnen (zum Zeichen, dass sie seine höhere

Macht erkannt, und zum Danke, dass ihnen nichts Schlimmeres widerfahren ist). Vom Firmament erhebt sich Jesus zur ersten *σφαῖρα* und zwar in 49mal stärkerem Lichtglanz als vorher, ebenso von da in die zweite *σφαῖρα* oder *εἱμαρμένη*; in beiden Gebieten wiederholt sich an ihren Bewohnern dasselbe, was mit den *ἄγγελοι* des *τερέωμα* geschehen ist. Von da kommt er zu den zwölf Aeonen der Weltherrscher; auch hier entsteht die grösste Bestürzung und Verwirrung, so dass alle *αἰῶνες coela* und die ganze *κόσμησις* der *ἄρχοντες* in Bewegung und Erschütterung geräth; nur der grosse Tyrann Adamas (S. 76) und die übrigen *τύραννοι* (Gewaltthätigen) unter den Aeonenfürsten beginnen, weil sie nicht wissen, wen sie vor sich haben, gegen das Licht Krieg zu führen, um sich seiner zu bemächtigen, und mittelst der durch dasselbe zu gewinnenden Kraft ihr bereits seinem Ende sich zuneigendes Reich noch länger zu halten (s. S. 144 f.), aber sie ermatten alsbald in diesem vergeblichen Streit und fallen nieder, wie Todte, in denen kein Lebensathem mehr ist, und nun setzt Christus an ihnen dasjenige in's Werk, was nöthig ist, wenn ihre gott- und menschenfeindliche Gewalt gebrochen und insbesondere ihr Bestreben, das Ende ihrer Herrschaft weiter hinauszuschieben, vereitelt werden soll. Dieses Bestreben bestand (a. a. O.) darin, dass die Weltherrscher den Niederschlag ihres Lichtes Schweisses u. s. w., aus welchem die Menschenseelen gebildet werden, zu verschlingen begannen, um das Vollwerden der Zahl guter Seelen, welches Bedingung des Eintritts des Endes der Dinge ist, nicht zu Stande kommen zu lassen. Um diess von jetzt an zu verhindern, verändert Christus ihre Bahnen und beschleunigt ihre Bewegung, so dass sie hiedurch verwirrt und bestürzt nicht mehr dazu kommen können, ihre *faex* zu verschlingen und so die Seelenbildung aufzuhalten. Hiebei scheint zwar die Schwierigkeit zu entstehen, dass diese „*perturbatio*" auch den mit der Seelenbildung sich befassenden fünf *ἄρχοντες magnae εἱμαρμένης* S. 78 die Fortsetzung ihres Geschäfts unmöglich machen müsse; aber es ist zu beachten, dass nach p. 40 f. nur die *τύραννοι* unter den *ἄρχοντες* diejenigen sind, welche die Seelenbildung

hindern (die *faex* verschlingen) wollen, und daher in der angegebenen Weise davon abgehalten werden. Ebenso trifft Christus eine Anordnung, durch welche die Magie oder die Kunst durch Befragung und Anrufung der Weltherrscher oder ihrer Dekane die Geheimnisse der Zukunft zu erforschen und geheime, insbesondere böse Wirkungen hervorzubringen, zwar nicht geradezu vernichtet, aber doch beschränkt wird (indem die gänzliche Vernichtung der Magie theils erst mit dem Ende der ganzen Herrschaft der Weltfürsten eintreten kann, theils wie es scheint der Verfasser selbst die Astrologie und Theurgie nicht als etwas von Christus durchaus Beseitigtes annehmen will). Diese Anordnung besteht darin, dass Christus den ἄρχοντες den dritten Theil ihrer Kraft nimmt, so dass sie hinfort weniger Gewalt über die menschlichen Dinge haben, und dass er den ihnen von Jeû (S. 76) angewiesenen Lauf in einer Art und Weise verändert, welche den Erfolg hat, die Berechnungen der *divinatores* und *ordinatores horae* wenigstens einen Theil des Jahres hindurch zu nichte zu machen, und so das ganze Geschäft der Magie in Unordnung und Verwirrung zu bringen [1]); nur wer von dieser durch Chri-

1) Das Genauere hierüber ist Folgendes (p. 25—39). Jeû hatte die σφαῖρα und εἱμαρμένη, in welcher die ἄρχοντες sich bewegen, geordnet *intuentes sinistram* (nach Westen) *omni tempore* und so *perficientes sua ἀποτελέσματα suasque πράξεις* (d. h. die Einwirkungen auf die niedere Welt, welche man den Sternmächten zuschrieb, und welche sie theils von selbst nach eigenem Ermessen, theils gemäss den *invocationes* der in die magischen Künste eingeweihten *homines in κόσμῳ* ausüben, s. p. 25. 27). Jesus aber änderte diess dahin, dass sie nur noch 6 Monate des Jahrs nach links, die andern sechs nach rechts schauen. Die Folge hievon ist, dass jedesmal während dieser letzteren 6 Monate die Berechnungen der Sterndeuter über die von den ἄρχοντες hervorzubringenden ἀποτελέσματα nicht eintreffen, weil dieselben während dieser Zeit nach der entgegengesetzten Weltgegend hin schauen (und wirken), und dass sie die Anrufungen, die während dieser 6 Monate an sie gerichtet werden, nicht hören, weil sie nach einer andern Gegend blicken, als die Anrufenden voraussetzen, und ihnen somit den Rücken kehren. Zugleich soll auch diese Veränderung dazu beitragen, die Weltherrscher, die so ihren Lauf selbst nicht mehr recht wissen, in Verwirrung zu brin-

stus bewerkstelligten Veränderung weiss, kann sofort aus den Sternen weissagen p. 30 f. (d. h. nur der Gnostiker ist jetzt noch im Besitz der astrologischen und magischen Kunst, wie denn auch eine andere Art der Magie, die *μαγία decimi tertii αἰῶνος*, nicht aufgehoben ist, sondern fortbesteht, weil Christus an diesem letztern Orte nichts geändert hat p. 29 f.). — Was Christus nun bei dieser Erhebung zum Lichtreich noch ferner vollbracht hat, die Befreiung der Sophia, ist S. 11 bereits angegeben; über das Weitere, über seine endliche Ankunft bei den Lichtwesen, über seine Bekleidung mit der Glorie des ersten Mysteriums (S. 154) wird nichts Näheres berichtet, sondern nur p. 7 f. erzählt, dass in der neunten Stunde des folgenden Tages der Himmel sich öffnete und Jesus wieder zu den Jüngern herabstieg in einem Lichtglanze, der noch weit herrlicher war als das Lichtgewand, in welchem er zum Himmel fuhr; dieser Lichtglanz war dreifach, in drei Strahlengürtel, deren jeder innerhalb seiner selbst wieder die grösste Mannigfaltigkeit zeigte, getheilt; der unterste glich jenem Lichtgewand, das über Christus Tags zuvor sich herabgesenkt hatte, der zweite mittlere aber übertraf ihn weit an Pracht und ebenso der dritte den zweiten, d. h. wohl: über das *ἔνδυμα* vom Tage vorher waren noch die zwei andern ihm verheissenen *ἐνδύματα* (S. 154) hergebreitet, deren eines „die *gloria* der Namen aller Mysterien und Emanationen der zwei *χωρήματα* des ersten Mysteriums, das andere aber „die *gloria* der Namen aller Mysterien und Emanationen der *χωρήματα*

gen, und sie auch hiedurch vom Verschlingen der Seelensubstanz abzuhalten (p. 32. 33. 39). — Ich gestehe, mir von dieser *conversio σφαίρας* keine klare Vorstellung machen und insbesondere die Stellen p. 31 und 38 nicht erklären zu können, in welchen dieselbe näher so bestimmt wird: *reddidi eos — sex menses intuentes in facinora suorum ἀποτελεσμάτων in suis quatuor angulis dextris et in suis tribus angulis nec non iis quae sunt e regione illorum et in suis octo σχήμασιν*; was ich bei Sextus Empirikus, Ptolemäus, Firmicus Maternus, Porphyrius (introduct. in Ptolem. ed. Basil. p. 184 f.) und in neuern Werken über Astrologie in Betreff der Winkel und Figuren der Gestirne gefunden habe, weicht von dem hier Gesagten so ab, dass für die Erklärung nichts daraus gewonnen werden kann.

(des χώρημα?) des *Ineffabilis*" d. h. der allerobersten Wesen des Universums enthielt (p. 17 f.). Mit Einem Wort Christus kehrt vom Himmel zurück bekleidet mit der gesammten Glorie des ganzen Lichtreichs, geschmückt mit der Ehrenkleidung, die ihn als denjenigen zeigt, welcher, nachdem er sein Werk vollbracht, würdig ist, die Herrlichkeit aller Wesen der obersten Welt (nur des *Ineffabilis* selbst nicht) in seiner Person zu vereinigen. Ebendarum aber ist auch jetzt endlich die Zeit gekommen, in welcher er die Vollmacht erhalten hat, auch seinen Jüngern sich als den, durch welchen die Weltversöhnung vollkommen verwirklicht ist, darzustellen und ihnen daher Alles, was zu diesem Werk der Versöhnung in Beziehung steht, Alles *ab internis usque ad externa et ab externis usque ad interna* zu offenbaren (p. 9. 15 f.). In welcher Art und Weise sich der Verfasser die nach Vollendung dieser Mittheilungen an seine Jünger (p. 254) erfolgende zweite bleibende Rückkehr Christi in's Lichtreich (die zweite und letzte Himmelfahrt) gedacht habe, hierüber ist in dem Werk, wie es uns vorliegt, nichts angegeben; wie es überhaupt die Offenbarungen Jesu über theoretische Fragen dieser Art nur sehr unvollständig wiedergibt, so lässt es auch den endlichen Abschluss der irdischen Thätigkeit des σωτήρ im Dunkeln; die Hauptsache, um die es sich in ihm handelt, und auf die es mit aller Ausführlichkeit eingeht, ist das Praktische, das die Seligkeit des Menschen Betreffende oder die Lehre von der subjektiven Aneignung der Erlösung durch die Mysterien. Diese Mysterienlehre haben wir jetzt zu betrachten, um sodann von ihr zu der mit ihr in engstem Zusammenhange stehenden Eschatologie überzugehen, und damit die Darstellung des Ganzen zu beschliessen.

5. Die Aneignung der Erlösung; die Lehre von den Mysterien. — Jesus ist auf Erden gekommen, um die Menschheit aus dem Zustande, in welchem sie sich in Folge der Macht der Weltherrscher über sie befindet, aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes, der Materie und der bösen Geister, aus dem endlich mit schrecklicher Pein und qualvoller Vernichtung endigenden Kreislauf der Seelenwanderung zu

befreien, und sie auf ewig in das unvergängliche selige Lichtreich einzuführen, *tulit mysteria, ut remitterentur peccata uniuscuiusque et ut adducerentur in regnum luminis* (p. 261 u. s.). Der Inbegriff des Evangeliums, das die Apostel auf Erden verkündigen sollen, ist daher diess: *ne remittite per diem et noctem quaerere, usque dum inveneritis mysteria luminis, haec quae purgabunt vos, ut reddant vos εἰλικρινὲς lumen, ut ducant vos in regnum luminis* (p. 254 u. s.). Die erste Bedingung aber, um des Empfanges dieser Mysterien würdig und ihrer seligmachenden Kraft wirklich theilhaftig zu werden und zu bleiben, ist das *ἀποτάσσειν κόσμῳ toti et ὕλῃ toti quae in eo atque eius curis omnibus atque eius peccatis omnibus ἁπαξαπλῶς atque ὁμιλίαις eius omnibus* (ebd. u. s.); denn „wer in der Welt empfängt und gibt, wer essend und trinkend gefangen bleibt in der Materie, die er an sich hat, und in ihren Sorgen und Gewohnheiten dahinlebt, der sammelt sich immer neue Materie zu der die bereits an ihm ist" (p. 250), wer nicht absagt allen bösen Gedanken und Werken, verfällt nach seinem Tod unrettbar den Qual- und Strafgeistern, aus deren Macht kein Entrinnen ist (s. p. 255 ff.); *ἀγγεία, ἀποταγὴ κόσμου* et *ὕλης omnis* ist die *πολιτία luminis mysterii regni Ineffabilis*, die Jeder durchgemacht haben muss, wenn er in dieses Reich gelangen will (p. 239). Wer diese *ἀποταγή* auf sich nimmt, der Aufforderung zur *μετάνοια* ernstlich Gehör gibt, der ist der Mysterien würdig, und dem sollen sie nicht vorenthalten werden, auch wenn er zuvor der grösste Sünder gewesen (p. 377. 280. 311 f.). Diese Mysterien sind nun aber sehr verschiedener Art; sie betreffen theils die Sündenvergebung und Seligkeit überhaupt, theils die Erhebung des Individuums zu höhern oder niedern Stufen des Lichtreichs, je nach seiner Würdigkeit; ebenso gibt es besondere Mysterien für besondere Arten von Sünden und Verschuldungen, und für's Dritte ist auch die Applikation der Mysterien eine verschiedene, indem sie nicht nur bei Lebenden, sondern unter besondern Umständen auch bei bereits Gestorbenen angewendet werden können, um sie der Verdammniss zu entreissen. Als dasjenige Mysterium (Sakrament),

welches die Sündenvergebung im Allgemeinen vermittelt, und daher dem Menschen bei seinem Uebertritt aus dem weltlichen Leben in die Gemeinschaft der Genossen des Lichtreichs ertheilt wird, erscheint (jedenfalls in den ersten Büchern) das *μυστήριον βαπτισμάτων* (p. 300. 312). Die Taufe ist dasjenige Mysterium, bei welchem unter den von dem Erlöser auf Erden mitgebrachten reinigenden Substanzen die der *aqua* und des *ignis* in Anwendung kommen, sie ist Wasser- und Feuertaufe (obwohl nirgends angegeben ist, wie diese Vereinigung beider Elemente in dem sakramentalischen Ritus dargestellt werden soll). Die Wirksamkeit dieses Sakraments wird p. 300 f. unter enger Anschliessung an die Lehre von der Sünde (S. 92 ff.) beschrieben. „Die Mysterien der Taufe werden in dem, welcher sie empfangen, ein grosses, kräftiges, weises (heilsam wirkendes) Feuer, um die Sünden zu verbrennen, sie dringen im Verborgenen ein in die Seele, um in ihr aufzuzehren alle Sünden, welche das *ἀντίμιμον πνεύματος* in sie gebracht und in ihr festgeheftet hat; desgleichen dringen sie insgeheim auch in den Körper, um im Geheimen zu verfolgen und zu trennen die Verfolger des Menschen, das *ἀντίμιμον* und die *μοῖρα*, sie scheiden dieselben von der *vis* (der pneumatischen Lichtkraft) und von der *ψυχή* und legen sie auf eine Seite mit dem Körper, sie sondern zu einem Theil *ἀντίμιμον μοῖρα* und *σῶμα*, zu einem andern Theil *vis* und *ψυχή*, und bleiben sodann zwischen diesen beiden Theilen, um sie fortwährend von einander getrennt zu halten und sie (d. h. wohl *vis* und *ψυχή*) fortwährend zu reinigen, damit sie nicht mehr befleckt werden von der Materie". Die Taufe ist mithin dasjenige Sakrament, durch welches die Schuld und Sünde des Zustandes vor der Bekehrung ausgelöscht, die guten Kräfte im Menschen aber aus ihrer Abhängigkeit von den bösen befreit, und so wieder in ihre ursprüngliche Selbstständigkeit und Reinheit zurückversetzt werden; durch die Auslöschung der seinem Innern anhaftenden Verschuldungen wird der Mensch frei von der Macht, der Weltherrscher über ihn, indem das *ἀντίμιμον* über einen Solchen keine Gewalt mehr hat, sondern nach dem Tode vollends ganz von ihm

weichen muss und ihn nicht hindern kann, in den Ort der Seligkeit zu gelangen (vgl. p. 286 f. 344), durch die Trennung des guten Princips im Menschen vom bösen wird in ihm der Anfang zu einem neuen reinen Leben gemacht. Aber der Mensch bleibt (vgl. p. 309), auch wenn ihm seine vergangene Schuld vergeben ist, und in seinem Innern die Scheidung des Guten und Bösen, die Losreissung von der Macht des materiellen Princips begonnen hat, doch in diesem Leben in der Regel der Sünde noch mehr oder weniger unterworfen, und es bedarf daher auch noch weiterer Mysterien, um die in ihm immer wieder sich erhebende Sünde stets aufs Neue auszutilgen, jeden Rückfall wiederum zu sühnen, die immer wieder verlorene Seligkeit jedesmal neu wieder zu gewinnen, oder um mit dem Verfasser selbst zu reden, es sind auch noch andere Mysterien nöthig, die immer wieder aufs Neue *solvant vincula omnia ἀντιμίμα πνεύματος et σφραγίδας eius omnes* (S. 93) *adligata adversus ψυχήν, quae reddant ψυχὴν ἐλευθέραν et redimant eam a suis parentibus ἄρχουσιν et reddant eam εἰλικρινὲς lumen ad ducendam eam sursum in regnum sui patris etc.* (p. 341). Zu diesem Zwecke dienen alle die *μυςήρια* der verschiedenen *χωρήματα*, vom *primum χώρημα a parte externa* an bis hinauf zum höchsten aller Mysterien, dem *mysterium Ineffabilis* (S. 40 ff. 47). Die Mysterien jenes *primum* (untersten) *χώρημα* sind die ersten, anfänglichen Mysterien (*ἀρχὴ μυςηρίων*), mit ihnen muss angefangen, sie müssen dem Sünder, so oft er sich vergeht und ernstlich bereut, der Reihe nach gegeben werden („nicht nur 7mal, sondern 77mal", *multas vices*, solange noch Aussicht auf Besserung da ist, p. 264 f.). Bei wiederholten und verstärkten Sünden aber reichen die Mysterien dieses untersten Grades nicht mehr zu, und es muss daher bei Solchen, die immer wieder in Sünden zurükfallen, dabei jedoch keine Heuchler sind, sondern Gott in Wahrheit lieben, höher aufgestiegen, es muss ihnen das erste, später das zweite, endlich das dritte Mysterium des zweiten *χώρημα* gegeben werden; fällt ein Solcher auch dann wieder zurück, so erhört ihn keines dieser Mysterien mehr, da alle niedern

Mysterien ihre Gnade an einen Sünder nur eine bestimmte Zeit lang spenden, nach deren Verfluss aber, wenn keine bleibende Besserung erfolgt, sie ein für allemal von ihm zurückziehen (*tempus quo prehendunt mysteria ad se* p. 303. 330); Sündern dieser Art bleibt nur die Aussicht übrig, dass, wenn sie zu ernstlicher Busse und Besserung gelangen, endlich noch die zwei höchsten Mysterien, die sich von den niedern dadurch unterscheiden, dass sie allezeit vergeben (*remissores peccatorum quovis tempore*), das *primum m. (m. Ineff.)* und das *primum m. primi m.*, ihnen Erhörung gewähren (p. 263 — 271. 314). Aber auch zwischen diesen beiden höchsten Mysterien findet noch ein Unterschied statt. Wer eines der Mysterien des *primum mysterium* empfangen hat (s. S. 41 f.), findet noch zwölfmal bei diesen Mysterien Vergebung, aber öfter nicht, für ihn bleibt dann nur noch übrig das *primum mysterium (m. Ineff.)* selbst, bei diesem findet Jeder, so oft er sündigt und Busse thut, immer wieder Vergebung bis an's Ende seines Lebens (p. 305 ff.). Diese Lehre von der Sündenvergebung durch die Mysterien ist nun aber nicht so zu verstehen, als ob dadurch das Sündigen erleichtert und gerade der, welcher am öftesten sündigt, ebendadurch mehr als ein Anderer zum Empfang der höhern und höchsten Mysterien berechtigt werden sollte; es wird vielmehr wiederholt eingeschärft, dass die Mysterien dem Sünder nur, wenn er im Grunde seines Herzens aufrichtig und gut ist, und wenn er sich ernstlich bessert, ertheilt werden dürfen (s. die angef. St.); und es wird mehrfach daran erinnert, dass je höher die Mysterien sind, zu welchen ein Mensch schon gelangt ist, desto schwerer auch die bei endlicher Unbussfertigkeit und Gleichgültigkeit seiner harrende Strafe sein werde. Wer die höchsten Mysterien empfieng, aber doch wiederum der Sünde sich zuwandte und ohne Bekehrung aus diesem Leben schied, der wird nicht nur nach dem Tode auf's schwerste gestraft, sondern auch nicht mehr in ein zweites Erdendasein, in welchem er sich noch bessern könnte, zugelassen, er wird vielmehr in die *caligo externa* geworfen und hier vernichtet für alle Ewigkeit (p. 307 f. 310). Sodann sind zwar die höchsten

Mysterien gerade für die Sünder am nöthigsten, weil bei schweren und gehäuften Verschuldungen nur sie vergeben können, aber sie werden darum nicht blos Solchen ertheilt, die in diesem Falle sich befinden, sondern je reiner und schuldloser einer ist und leht, desto mehr dürfen ihm, je nachdem er an Rechtschaffenheit nnd Würdigkeit (und wohl auch an Eifer für die Erkenntniss der überirdischen Welt) mehr und mehr zunimmt, der Reihe nach alle Mysterien vom niedersten bis zum höchsten ertheilt werden (p. 315), die Mysterien sind nicht nur für die *peccatores*, sondern auch für die *ἀγαθοί* und *δίκαιοι* da, um auch ihnen theils die Zulassung in's Reich des Lichtes überhaupt, theils insbesondere die Anwartschaft auf verschiedenartige Ehren und Würden je nach Verdienst des Einzelnen zu gewähren. Ebendarum aber muss anch bei der Ertheilung der Mysterien an Gute nicht weniger als bei den Sündern Rücksicht auf ihre Würdigkeit genommen werden, wer ein *mysterium excelsum* verdient, soll ein solches empfangen, wer aber nur eines *m. tenue* würdig ist, mit diesem sich begnügen (p. 280). Welche verschiedene Stufen von Ehre und Seligkeit mit dem Empfange der verschiedenen Grade und Klassen von Mysterien verbunden sind, diess kann erst bei der Lehre von der Vollendung der Dinge angegeben werden; hier handelt es sich zunächst nur darum, wie und unter welchen Bedingungen dieselben dem Einzelnen zu Theil werden. Es ist nicht zu verkennen, dass den Bestimmungen des Systems hierüber (die uns freilich nicht in der Klarheit und Genauigkeit vorliegen, welche nöthig wären, um eine ganz deutliche Anschauung seiner Bussdisciplin zu geben) die Absicht zu Grunde liegt, dem sündigen Menschen auf der einen Seite den Weg der Gnade und Versöhnung stets offen zu erhalten, auf der andern aber ihm doch ebenso starke Impulse zur Besserung und Sinnesänderung zu geben, sofern jeder Rückfall die Folge mit sich führt, dass für ihn die Zahl der vergebenden Mysterien kleiner, der *thesaurus gratiae* ihm mehr und mehr verschlossen wird; es ist anzuerkennen, dass das System nicht, wie so viele andere gnostische Lehren, das Moment der *χάρις*, der unbedingten Versöh-

nung mit Gott, einseitig auf Kosten der sittlichen Reinheit und Strenge geltend macht. Aber es ist auch klar, dass, wenn das Urtheil über die Würdigkeit eines Individuums für die Ertheilung der Mysterien an dasselbe massgebend sein soll, der Einzelne in Gefahr ist, das Heil seiner Seele von dem guten oder übeln Willen derjenigen, welchen die Entscheidung hierüber zusteht (sei es nun der Gesammtgemeinde oder besonderer Kleriker, worüber nichts Näheres angegeben ist), abhängig zu sehen; um dieser Gefahr vorzubeugen werden zwar an mehrern Stellen ernstliche Ermahnungen gegeben, die Mysterien Niemanden, der ihrer nicht durchaus unwürdig ist, vorzuenthalten (p. 280. 312), alle Anstrengungen zu machen, um verlorene Seelen wiederzugewinnen, auch den Sündern immer wieder aufs Neue zu vergeben (p. 264 f.), aber es versteht sich von selbst, dass damit jene Abhängigkeit des Individuums von äussern Bedingungen seines Seelenheils nicht aufgehoben ist, indem ja jenes ganze künstliche System verschiedener Arten und Grade von Mysterien sogleich in sich selbst zusammenfiele und nutzlos wäre, wenn man es in der Praxis des religiösen Lebens nicht mit aller Strenge und Genauigkeit festhalten und handhaben wollte, und dass dieses Letztere nicht die Meinung des Verfassers ist, geht auch aus dem Umstande hervor, dass es neben den vergebenden Mysterien auch Mysterien gibt, durch welche eine Seele *excinditur e regno luminis* (p. 312 vgl. 273 f.). Auf der andern Seite hat jedoch diese Abhängigkeit des Seelenheils von den Mysterien für den Menschen auch wiederum etwas Beruhigendes, sofern nämlich mittelst derselben auch für bereits Gestorbene, die, weil sie unbussfertig dahingiengen, den höllischen Strafen anheimgefallen sind, die Errettung aus denselben noch bewerkstelligt werden kann, und zwar gilt diess sowohl von Solchen, die während ihres Lebens mit dem Lichtreich (mit der christlichen Wahrheit) bekannt geworden sind, als auch von Solchen, bei denen diess nicht der Fall war, sowohl von denen, welche leichtere, als von denen, welche die schwersten Verschuldungen auf sich geladen haben. Wer selbst die Mysterien empfieng, der kann, und zwar haupt-

sächlich mittelst der ersten Mysterien des *mysterium Ineffabilis*, indem er ein solches Mysterium ausspricht *in caput et aures* eines noch im Stande des Unglaubens Verstorbenen, dadurch bewirken, dass die Geister, welche abgeschiedene Seelen nach dem Tode in Empfang nehmen (S. 93), ihn ohne alle Qual und Strafe mitten durch die *ἄρχοντες* hindurch, die eine solche mit dem *mysterium regni Ineffabilis* gezeichnete Seele nicht anzutasten wagen, zu der Lichtjungfrau emporführen, welche ihn sodann alsbald wieder auf die Erde sendet in ein *σῶμα δίκαιον* (S. 95), in welchem er zur Erkenntniss der Wahrheit und zur Seligkeit gelangen wird; Dasselbe gilt für Gläubige, die im Zustand der Sündhaftigkeit ohne Reue und Busse gestorben sind (p. 238 ff. 275 f.), und zwar auch für Solche, welche die höchste Strafe verdient und bereits der *caligo externa* anheimgefallen sind, auch sie können mittelst des *μυστήριον Ineffabilis*, das über sie nach ihrem Tode ausgesprochen wird, aus den *ταμιεῖα κολάσεων δράκοντος* wieder gerettet werden (p. 325 ff.); es ist diess möglich sogar dann, wenn sie die jeder Seele vorausbestimmte Zahl von Metensomatosen bereits durchgemacht haben, und daher nicht wieder in ein neues Erdendasein zurückgeführt werden können; Seelen dieser Art werden von der Lichtjungfrau den *septem παρθένοι luminis quae super βάπτισμα* (S. 58) übergeben, von ihnen getauft, mit dem Zeichen des Lichtreichs oder *χρίσμα πνευματικόν* besiegelt, zum Lichtschatz geführt und ihnen hier *in ultima τάξει luminis* (S. 53) ihr Aufenthaltsort bis zur Vollendung der Dinge angewiesen (p. 325 ff.). Ausserdem aber kann für die Erlösung eines Sünders, der bereits alle Mysterien umsonst, d. h. ohne nachhaltige Besserung empfangen hat, auch dadurch Vorsorge getroffen werden, dass man ihm vor seinem Tode noch das *mysterium unius e duodecim nominibus ταμιείων δράκοντος caliginis externae* (S. 102) oder auch das *mysterium unius e duodecim nominibus ἀγγέλων qui virunt et versantur in κόσμῳ* (etwa: der gleich nachher erwähnten *angeli Jeû*, falls nicht hier die Lesart zu ändern ist) bekannt macht; wenn Einer bereits mitten in einem jener höllischen Straforte sich befindet und

einen jener Namen zu sagen weiss, so kommt der ἄρχων dieses ταμιεῖον in Bestürzung, und muss durch die sich alsbald öffnende obere Mündung desselben (a. a. O.) alle Seelen, die in ihm gefangen gehalten waren, hinausschleudern; die über die ταμιεῖα wachhaltenden Engel Jeû's (ebd.) beeilen sich, diese Seelen in Empfang zu nehmen und vor Jeû zu führen, der sie, wenn sie noch nicht alle Metensomatosen durchgemacht haben, wieder auf die Erde schickt, im andern Falle aber sie zu den Lichtjungfrauen bringt, damit sie von diesen getauft und im Lichtschatz an einem besondern Orte niedergelegt werden, um sodann später beim Ende der Dinge noch einmal gereinigt und mit den Zeichen des Lichtreichs versehen zu werden, und hierauf die *ultima τάξις θησαυρῶ*, d. h. die allerunterste Stufe im Reich der Seligkeit, zu ihrem ewigen Wohnsitz zu erhalten (p. 330 ff.). Was aber solche Menschen betrifft, welche die Mysterien nicht blos empfangen, sondern auch ihrer würdig gelebt haben und insbesondere bussfertig gestorben sind, so haben für sie die Mysterien die Wirkung, dass sie gleich nach dem Tode ohne Strafe und Pein zum Lichtreich gelangen und hier verbleiben dürfen, ohne noch ein zweites Mal eine Metensomatose auf sich nehmen zu müssen. Auch hier jedoch finden Unterschiede unter den Einzelnen statt je nach dem Grade der Mysterien, welche sie empfangen und durch ein ihrer würdiges Leben sich bewahrt haben. Eine Seele, welche das μυστήριον des Ineffabilis oder eines der zu diesem Mysterium gehörigen nächstfolgenden Mysterien oder endlich die Mysterien des zweiten χώρημα erhielt, verwandelt sich, sobald sie durch die παραλήμπται ἑρωναῖοι aus den Banden des Körpers gelöst ist, mitten unter ihnen in eine grosse Lichtsubstanz (*ἀπόῤῥοια luminis, radius luminis*), so dass sie erschreckt durch ihren Glanz zusammensinken, und es nicht wagen sie festhalten zu wollen, sie fliegt vielmehr in die Höhe, ohne dass irgend eine der Mächte, durch welche sie hindurch muss, ihr in den Weg treten könnte, und ohne irgendwo sich ausweisen oder verantworten (*ἀπόφασιν ἀπολογίαν σύμβολον dare*) zu müssen, sie empfängt vielmehr in allen Regionen der ἄρχοντες und *προβολαὶ luminis*

Anbetung und Lobpreisungen wegen der Glorie, mit der sie umgeben ist, und erhebt sich so in einem Fluge in den *τόπος κληρονομίας μυστηρίου quod accepit* (p. 228. 234 ff. 242. 277 f.; noch weiter ausgeführt p. 378 f.). Genauer, jedoch mit p. 242 nicht ganz übereinstimmend (sofern nach p. 242 der Empfang der Mysterien des zweiten *χώρημα* von allen *ἀπολογίαι* frei macht), wird der Hergang p. 286 so angegeben: wenn eine Seele, welche dem *ἀντίμιμον πνεύματος* niemals Gehör gegeben und die Mysterien des zweiten oder dritten *χώρημα* erhalten hat, nach dem Tode vom *ἀντίμιμον* und der *μοῖρα* auf ihrem Wege zur Höhe verfolgt wird, so darf sie nur ihr Mysterium dem *ἀντίμιμον* sagen, um von ihm und der *μοῖρα* sogleich ein für allemal frei zu werden, und sodann unbehindert sich in's Lichtreich aufzuschwingen. Solche Seelen dagegen, welche weniger hohe Mysterien empfangen und weniger gut gelebt haben, müssen sich auf ihrem Wege an den verschiedenen Orten, durch welche sie kommen, durch *ἀπολογίαι κ. τ. λ.* ausweisen, um hindurchgelassen zu werden. Eine Seele z. B., welche das Mysterium des ersten äussern *χώρημα* erhielt und sich fortwährend wieder einzelne Verfehlungen zu Schulden kommen liess, muss nicht nur durch Aussprechen ihres Mysteriums sich von der Strafgewalt des *ἀντίμιμον* befreien, sondern sie erhält, weil sie nicht ganz rein und vollkommen ist, und daher noch nicht für sich allein „zur Höhe" gelangen kann, *παραλήμπτορες* aus dem Lichtreich sich zugeordnet, die „ihr eine *ala luminis* oder *ἔνδυμα luminis* werden" und sie von der Erde emporheben. Zuerst wird sie von ihnen zu den *ἄρχοντες viae medii* geführt; diesen, obwohl sie erschrocken vor ihr zurückweichen, muss sie die an diesem Orte nothwendige *ἀπολογία* vorbringen, um sich von der *μοῖρα* frei zu machen und sie ihnen zurückzulassen; hierauf erheben sich jene *παραλήμπται* mit ihr zu den *αἰῶνες εἱμαρμένης*, wo sie wiederum sich verantworten muss, und zugleich das *ἀντίμιμον* den Herrschern der *εἱμαρμένη* zurückgibt, um es nie wieder an sich zu nehmen; desgleichen wird sie, nachdem diess geschehen ist, von den *παραλήμπται* durch alle andern *αἰῶνες*, vor denen sie sich

ebenfalls durch eine Apologie auszuweisen hat, hindurch- und bei den *ἄρχοντες qui μετενόησαν* (S. 76) vorüber zur Lichtjungfrau emporgeführt; die Lichtjungfrau untersucht sie, ob sie die Zeichen (*σφραγίδες*) des Lichtreichs vollständig an sich hat, lässt ihr durch die sieben andern Lichtjungfrauen und durch die *παραλήμπται* noch weitere zu ihrer vollständigen Reinigung erforderliche *σφραγίδες* und das *χρίσμα πνευματικόν* (S. 165) ertheilen, und sie sodann dem *magnus Sabaoth* im *locus dexter* übergehen; nachdem sie hier gleichfalls sich ausgewiesen, ihm die schuldige Verehrung (*gloriam eius ὕμνων*) dargebracht hat, und durch *σφραγίδες* als des Lichtreichs würdig bezeichnet ist, wird sie durch Melchisedek in den Lichtschatz befördert, dessen Bewohnern sie ihre *σφραγίδες* und den *honorem ὕμνων* darbringt, um endlich auch von ihnen der Reihe nach mit ihren *σφραγίδες* besiegelt zu werden, und damit zu dem ihr gehührenden *τόπος κληρονομίας* zu gelangen (p. 287—293, vgl. 195 f. 344). In dieser Art, bei dem Einen leichter und schneller, bei dem Andern nur mittelst Hindurchganges durch diese Reihe von Prüfungen in den verschiedenen überirdischen Regionen, durch welche der Weg zum Lichtreich führt, erfüllt sich Dasjenige, wozu Christus auf Erden gekommen ist, dass er nämlich *attulit claves μυςηρίων in κόσμον, ut solveret peccatores — e vinculis et σφραγίσιν αἰώνων ἀρχόντων, ut ligaret eos in σφραγίδας et ἐνδύματα et τάξεις luminis, ut hic quem solvit in κόσμῳ a vinculis et σφραγίσιν αἰώνων ἀρχόντων solveretur in altitudine a vinculis et σφραγίσιν αἰώνων ἀρχόντων et hic quem ligarit in κόσμῳ in σφραγίδας et ἐνδύματα et τάξεις luminis ligaretur in terra luminis in τάξεις κληρονομιῶν luminis* (p. 351). Die Menschen sind zwar hylisch nach Seele und Körper, aber sie stammen ja doch aus einem und demselben Stoffe mit allen Wesen der überirdischen Welt, sie sind *faex θησαυρῶν, faex horum qui ad dextram et μέσον, faex ἀοράτων omnium et ἀρχόντων omnium*, und sie haben zudem das vor diesen Allen voraus, dass während jene ruhig und ohne Leiden in ihren Regionen bleiben durften, sie dagegen schwere und langwierige Trübsale und Schmerzen in ihren Wande-

rungen in Körper dieser niedern hylischen Welt auf sich nehmen, und mit aller Macht gegen die Verführungen und Verfolgungen dieser Welt kämpfen mussten; diese Leiden und Kämpfe sollen ihnen reichlich vergolten werden, und darum sollen sie nicht zweifeln, dass sie wirklich zu dieser Erhebung in die Regionen des Lichts gelangen werden; im Gegentheil die Weltherrscher, welche so lange und schwer sie bedrückten, werden sich einst schämen, wenn sie die Menschenseelen, diese *faex eorum ὕλης*, gereinigt und geläutert zur Höhe zurückkehren sehen, ja auch die Bewohner der obern Sphären, des Orts der Mitte u. s. w., werden ihnen Ehre erweisen, weil sie, die zuvor nichts waren als der letzte Niederschlag des Lichtes dieser Regionen, nun zu ihnen zurükkehren als verklärte Lichtwesen, die (wie die Apostel) zum Theil noch reiner sind als alle Bewohner dieser Sphären selbst (p. 247—252). [1])

1) Ueber die *ἀπολογίαι* (*ἀποφάσεις σύμβολα*), welche die Seelen in den einzelnen Regionen der obern Welt vorzubringen haben, wird nichts Näheres mitgetheilt, sondern die Belehrung hierüber einer spätern Auseinandersetzung vorbehalten (p. 243. 246. 291); dasselbe geschieht p. 226. 246 in Betreff der Art und Weise der Ertheilung der Mysterien, des *modus perficiendorum eorum* oder ihrer *τύποι σχήματα stationes ψῆφοι σφραγίδες* (p. 228. 237 ff. 277. 363 u. s.). Dass die *perfectio mysteriorum* als Gebetsakt und als Signation zu denken ist, wurde schon S. 32 bemerkt. Eine nähere Anschauung eines solchen Ritus gibt die S. 19 erwähnte Eucharistie, die Jesus zum Behuf der Entsündigung seiner Jünger vornimmt. Bei diesem Akte (p. 375 ff. lib. 4) werden zuerst Baumzweige und Feuer herbeigebracht; sodann legt Jesus die *προσφορά* auf (eine Substanz, welche etwa das durch den *καθαρίζων ignis* zu entsündigende *σῶμα ὑλικὸν* darstellen sollte und daher verbrannt wurde?), und stellt zwei Kelche mit Wein den einen zur Rechten, den andern zur Linken des Opfers. Nachdem diess geschehen ist, legt er das Opfer den Jüngern vor *(coram iis)*, stellt vor jeden der zwei Weinkelche einen Kelch mit Wasser und legt zwischen diese Kelche ebensoviel Brode, als die Zahl der ihn umgebenden Jünger beträgt. Hierauf stellt er einen Kelch mit Wasser hinter die Brode, stellt sich vor das Opfer, lässt seine Jünger, angethan mit linnenen Kleidern und eine *ψῆφος* mit dem Namen des höchsten

6. Die Vollendung des Erlösungswerks in der Zukunft. — Die gesammte zeitliche Entwicklung der Dinge hat den Zweck, den Abfall vom Unendlichen wieder aufzuheben, der in den untern Sphären der endlichen Welt entstanden war in Folge der freien Selbstständigkeit, welche das Urprincip der Dinge den aus der unendlichen Fülle seiner Realität hervorgegangenen Wesen verstattet hatte; diese Selbstständigkeit hat einen Theil dieser Wesen dazu verleitet, mittelst der ihnen als Erzeugnissen des Urwesens inwohnenden göttlichen Lichtkraft sich als unabhängige, nach eigener Willkür und Macht schaltende Gewalten konstituiren zu wollen, aber dieses Fürsichseinwollen wird dadurch wieder aufgehoben, dass die missbrauchte Lichtkraft ihnen allmälig wieder entzogen, auf eine neue Klasse von Wesen, auf die Menschheit, übergetragen und in ihr zu eigenem Dasein verselbstständigt wird, um endlich durch ein unmittelbares Eingreifen des Lichtprincips selbst, durch die Mensch-

---

Gottes in der Hand tragend, hinter sich treten, und richtet sodann ein Gebet an Gott, an die *remissores peccatorum* (die höchsten Mysterien) und an die 15 *magnae δυνάμεις* Gottes (S. 50), in welchem er bittet, dass sie die Sünden seiner Jünger austilgen und dieselben würdig machen mögen, zum Reiche seines Vaters zu gelangen; für den Fall der Erhörung erbittet er sich ein *signum*, welches alsbald erfolgt. Als diess geschehen, erklärt Jesus die Jünger für sündenrein und aufgenommen in's Gottesreich, und trägt ihnen auf, dasselbe *μυστήριον* an allen Menschen, die ihnen redlich glauben und seine *ἐντολαί* treu beobachten würden, zu vollziehen, um ihnen damit Sündenvergebung zu ertheilen. Auffallend ist, dass dieser Akt als Taufakt, *μυστήριον ἀληθείας βαπτίσματος*, *βάπτισμα primae προσφορᾶς introducentis in τόπον ἀληθείας et intus in τόπον luminis* bezeichnet wird. Nachher ist noch von einem *βάπτισμα fumi*, einem *βάπτισμα πνεύματος sancti luminis* und einer *unctio πνευματική* als Akten die Rede, *quae ducent ψυχὰς in θησαυρὸν luminis;* das erstere ist vielleicht ein Sühnakt für Gläubige, welche gesündigt haben (Taufe die vom Rauch des Höllenfeuers erlöst), das zweite etwa ein Akt voller Aufnahme in die Gemeinde, d. h. in den engern Kreis der *πνευματικοί* (der in die höhern Mysterien Eingeweihten), die *unctio* etwa eine Salbung in Krankheiten oder vor dem Tode (letzte Oelung).

werdung des ersten Mysteriums, mit dem göttlichen Urwesen, aus dem sie stammt, wieder vereinigt zu werden. Der Process der Ueberleitung der Lichtkraft in die Menschheit währt so lange, bis ihr Zweck d. h. die Entleerung der abgefallenen Weltherrscher von diesem durch sie missbrauchten höhern Elemente erreicht und damit die Möglichkeit selbstständigen Fürsichseins ihnen genommen, ihre Abhängigkeit vom Unendlichen hergestellt ist; länger als bis diess vollbracht ist dauert die gegenwärtige Ordnung der Dinge nicht, weil nur diese Herstellung der Einheit und Harmonie im Universum das Ziel der göttlichen Weltregierung, der mit dem Wesen des göttlichen Urprincips als der Alles aus sich hervorbringenden und in sich zurücknehmenden Einheit von selbst gegebene eine und letzte Endzweck sein kann; nicht eine fort und fort in's Unendliche sich vermehrende, sondern nur eine so grosse Zahl von Menschenseelen, als zur Erreichung jenes Zweckes erforderlich ist, soll in's Dasein treten und auch von diesen nur eine schon zum Voraus festgesetzte Anzahl zur wirklichen Wiedervereinigung mit dem Lichtreich gelangen (weil nämlich, abgesehen von andern Gründen, welche der Verfasser für diese auch sonst bei kirchlichen und häretischen Schriftstellern häufige Vorstellung haben mochte, die Zurücknahme des Endlichen in's Unendliche oder die Herstellung absoluter Harmonie im Universum nicht in eine unendliche Ferne hinausgeschoben, sondern vielmehr so bald geschehen soll, als es die nothwendige Entwicklung des Ganges der Dinge nur irgend gestattet, und weil insbesondere dem Kreislauf der Metensomatose, welcher das der Menschenseele inwohnende Lichtprincip immer wieder in das seinem Wesen inadäquate materielle Gebiet des Daseins hinabzieht, endlich ein Ziel gesetzt werden muss). Die *συντέλεια αἰῶνος* (p. 188. 194) folgt daher auch hier wie im ganzen christlichen Alterthum auf die Menschwerdung Christi nach einer im Ganzen nur kurzen Zwischenperiode; sie tritt ein, wenn die vorherbestimmte Zahl „vollkommener" für das Lichtreich bestimmter Seelen voll (p. 33. 76. 89. 194 u. s.) und ebendamit der uranfängliche Rathschluss des ersten Mysteriums oder der

göttliche Weltplan vollendet ist (p. 317 f.). Dieses Ende der gegenwärtigen Ordnung der Dinge besteht theils darin, dass die materielle Welt und die Gewalt der ihr angehörigen Mächte zerstört, theils darin, dass die in die niedere Welt herabgesunkenen Lichtkräfte in die obere zurückgeführt, die zum Lichtreich erhobenen Seelen in den vollen Besitz der ihnen zugedachten Ehre und Herrlichkeit eingesetzt, und mit ihnen auch die Bewohner derjenigen Lichtregionen, welche bisher sowohl für die Hinabführung des Lichtprincips in die niedere Welt als für die Zurückbringung desselben in die obere thätig waren (d. h. des *τόπος dexter* u. s. w.), zu den höheren Sphären des Lichtreichs, die ihnen ihrer Natur und Wirksamkeit gemäss gebühren, erhoben werden; nach jener ersten Seite wird die *συντέλεια* auch *solutio universi*, *κόσμε, κεφασμῶ*, nach der zweiten *erectio universi* oder *ψυχῶν* genannt (p. 194. 189. 230. 76. 89 u. s.). Der Zeit nach fallen jedoch diese beiden Akte des Endes der Dinge ohne Zweifel nicht schlechthin zusammen; es ist vielmehr wahrscheinlich, dass der von Christus selbst vorzunehmende Akt der Zerstörung der niedern Welt vorhergeht, damit, nachdem derselbe vollbracht ist, die Herrschaft Christi über die zum Lichtreich erhobenen Geister (die *ἀνάπαυσις regni luminis* p. 206) ohne weitere Unterbrechung beginnen und fortdauern kann.

Die *solutio universi* hat zweierlei zum Zweck, die Entfernung alles Unreinen aus der niedern (Aeonen- und Menschen-) Welt und die Zerstörung des Regiments der *ἄρχοντες*, die mit der Erscheinung Christi auf Erden bereits begonnen hat, und nur kurze Zeit nach derselben zu ihrer endlichen Vollendung gelangen wird (p. 33. 36). Wenn die *consummatio temporis ἀριθμῶ ψυχῶν τελείων* herbeigekommen ist, wird Christus „ein Feuer an die Welt legen, damit es die Aeonen und die Himmel und die ganze Erde und alle Materie in ihr reinige.“ Und zwar soll dieses Reinigungsfeuer kommen *ἔτι existente genere humano* (p. 317), also ohne Zweifel ein läuterndes Feuer sein für Alle, für die Guten wie für die Bösen, nur mit dem Unterschiede, dass es für Jene eine schmerzlose Läuterung (vgl. S. 100), für Diese

aber ein peinigendes Straffeuer ist (vgl. p. 76 *κελεύσω igni sapienti quem τέλειοι trajiciunt* und p. 207 *μυστήριον* sc. *Ineffabilis cognoscit, quapropter factus sit ignis κολάσεως et quapropter factae sint σφραγίδες luminis, ut ne ignis βλάπτῃ eos*, was sich übrigens auch auf den *ignis ἄρχοντων viae medii*, s. S. 167, beziehen könnte). Dieses Feuer hat aber ebenso vor Allem auch den Zweck, die Weltherrscher ihrer Lichtkraft vollends ganz zu berauben und so ihre Herrschaft gänzlich zu vernichten (p. 76 *κελεύσω igni — ut consumat tyrannos illos, usque dum dederint ultimam puritatem sui luminis*, vgl. p. 166. 168). Für die irdische Welt ist jedoch diese „Reinigung" nicht eine blosse Ausscheidung unreiner Elemente, sondern es ist unter derselben ohne Zweifel eine Zerstörung der gesammten hylischen Substanz, aus der sie gebildet ist, zu verstehen, da p. 211 vom *κόσμος* und p. 210 von den niedern Geschöpfen desselben (*reptilia* und *θηρία*) gesagt ist, sie seien *solvenda penitus;* die *purgatio ὕλης* (p. 317) ist mithin (in ähnlicher Weise wie p. 373 der Ausdruck *καθαρίζειν peccata κόσμου totius igne)* Bezeichnung der völligen Austilgung des materiellen Elements aus dem Bereiche des Daseins. Dasselbe gilt aber auch von der *purgatio* der *αἰῶνες*, auch sie werden vernichtet, auch der *κερασμός* (oder *κόσμος perniciei* p. 14) wird „aufgelöst" (p. 76) d. h. zerstört, wie diess auch daraus abzunehmen ist, dass sogar die *τόποι μέσων* u. s. w. mit der *συντέλεια αἰῶνες* ihr Ende finden werden (s. u.). — P. 385 f. (lib. 4) ist von einem *dies iudicii* die Rede, *quo κρινῶσι magnam caliginem* oder *magnum ἄρχοντα cum facie δράκοντος qui circumdat caliginem;* auch unter dieser *κρίσις* ist eine völlige Vernichtung der Mächte des Bösen zu verstehen, die ja kein selbstständiges Bestehen haben, sondern nur zum Zweck der Bestrafung und Vernichtung des Ungöttlichen da sind; denn wenn in demselben Zusammenhange gesagt wird, die Seelen der Sünder werden in die *caligo externa* verstossen werden, und so lange, bis jenes Gericht über die *caligo* eintrete, darin bleiben, um sodann gänzlich aufgelöst und vernichtet zu werden, so wird diess offenbar am einfachsten so genommen, die *caligo* selbst werde

vernichtet werden, und mit dieser Vernichtung der *caligo* werden auch die in sie verstossenen Seelen ihren Untergang finden. Nur ist diese *κρίσις caliginis* später zu setzen als der Weltbrand, weil nach p. 318 f. bei letzterem diejenigen Seelen, die zu spät (nachdem das Gericht über die Menschheit bereits begonnen) Busse thun, eben in jene *caligo* verstossen werden sollen.

Der zweite Akt der *συντέλεια αἰῶνος*, die *evectio universi*, besteht darin, dass alle Seelen und Geister, die nicht bereits in dem grossen Vereinigungsorte aller endlichen Lichtwesen, dem *τόπος κληρονομιῶν luminis* versammelt sind, vollends zu ihm erhoben werden, um sodann hier eine unermessliche Reihe von Zeitperioden hindurch in Herrlichkeit und Seligkeit die *ἀνάπαυσις regni luminis* zu feiern. Schon vor dem Weltende hat der „Ort des Erbes" sich zu bevölkern begonnen mit denjenigen Menschenseelen, welche die Mysterien rein und würdig empfangen und bewahrt haben (S. 166); denn jede vollkommene Seele gelangt, wie namentlich p. 195 (201) ausdrücklich gesagt wird, an diesen Ort *eo tempore quo accipiet μυσήριον*, d. h. zu der Zeit, in welcher sie (vor ihrer Trennung vom Körper) zum letzten Mal das *μυσήριον* oder *signum* empfangen hat, durch das sie der nunmehrigen alsbaldigen Erhebung in's Lichtreich versichert wird. Andere weniger reine und gute Seelen dagegen haben, wie wir S. 165 f. sahen, nach ihrem Tode eine niedrere Region zum Wohnsitz erhalten, nämlich theils die unterste Abtheilung des Lichtschatzes, theils ein an diese letztere angrenzendes Gebiet, und noch tiefer als dieses ist derjenige Ort, welcher den *ἄρχοντες qui μετενόησαν* (Jabraoth und seinen Genossen) bis zur Vollendung des Lichtreichs angewiesen ist (S. 76). Ebenso sind, ehe diese Vollendung eintritt, die Bewohner des Lichtschatzes des Orts der Rechten und des Orts der Mitte von dem Ort „des Erbes", von der Lichtregion, die allen reinen Wesen und so auch ihnen zu einstigem ewigem Besitz bestimmt ist, noch ausgeschlossen. Diess Alles ändert sich am Ende der gegenwärtigen Ordnung der Dinge. Wenn dieses eingetreten ist, so wird Jesus im Ort des Erbes oder

wie es p. 230 und 243 ausgedrückt wird *in medio ultimo παραδάτῃ*, der (S. 49) den Ort des Erbes (und den *θησαυρὸς lucis)* umgibt, seinen Platz nehmen als König des Lichtreiches, und mit ihm werden in seinem Reiche herrschen in erster Linie alle Diejenigen, welche das *mysterium ineffabilis*, in zweiter die, welche geringere Mysterien empfangen haben; auch diejenigen Seelen, welchen zunächst nur in den untersten Orten des Lichtschatzes ihr Sitz angewiesen worden ist, werden höher hinaufrücken, um an der Seligkeit der übrigen Antheil zu erhalten (p. 328. 334). Nachdem so alle Menschenseelen an den ihnen gebührenden Ort befördert sind, dann werden auch die *προβολαὶ luminis*, die bisher für die Erlösung des Menschengeschlechts thätig waren, d. h. die Bewohner des Lichtschatzes des Orts der Rechten und des Orts der Mitte eine höhere Stellung erhalten; die *καταπετάσματα*, durch welche bisher diese Regionen von einander und von der höhern Lichtwelt geschieden wurden, werden aufgezogen werden (p. 328. 334), um die Bewohner derselben in den Ort des Erbes vorrücken zu lassen, und wie sie werden auch die bussfertigen *ἄρχοντες*, nach p. 98 auch die des dreizehnten Aeon und der zwölf Aeonen, in das Lichtreich vorrücken, um hier mit den seligen Menschengeistern die Herrlichkeit des Reiches Christi zu theilen (p. 189 ff.); so gross ist die reinigende Kraft der Mysterien, die Christus auf Erden herniedergebracht, und so gross die Barmherzigkeit des ersten Mysteriums gegen die Seelen der Menschen, die so Vieles erdulden mussten, um sich zu reinigen und zum Lichtreich zu gelangen, dass sie alle Bewohner der Licht- und Aeonenregionen an Reinheit übertreffen, vor ihnen in das Reich Christi kommen, vor ihnen ihre Wohnorte angewiesen erhalten und höhere Ehre, denn sie, geniessen; es wird sich hiemit erfüllen, dass die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein werden (p. 252. 188. 197, vgl. 229 f.). Innerhalb dieser allen durch die christlichen Mysterien erlösten Seelen zubereiteten Herrlichkeit findet nun aber auch wiederum eine Verschiedenheit je nach der Stufe der Vollkommenheit des Einzelnen oder eine Rangordnung statt, welche

sich nach den höhern oder niedern Mysteriengraden, zu denen Jeder zugelassen wurde, bestimmt. Den ersten Rang nehmen Diejenigen ein, welche das *mysterium Ineffabilis (m. primum)* empfangen haben, wie vor Allem die Apostel; solche Seelen werden Brüder und Genossen Christi sein in seinem Reiche und ihm zur Rechten und Linken sitzen, denn *„homines illi sunt ego et ego sum illi“*, Menschen, die das erste Mysterium empfingen, sind eben hiedurch mit Christus, sofern er selbst dieses erste Mysterium ist, zu untrennbarer persönlicher Einheit und Gleichheit vereinigt (p. 230 f. 206. 243 f.). Die zweite Stelle nehmen Diejenigen ein, welche (vgl. S. 41 f.) das erste Mysterium des *mysterium Ineffabilis* und sodann weiterhin die *tria, quinque* und *duodecim μυστήρια* des *m. Ineff.* oder mit einem Wort die Mysterien des *primum χώρημα* empfangen haben (p. 234 ff. 244); auf sie folgen Diejenigen, welche die Mysterien des zweiten und dritten *χώρημα* empfingen (p. 245), auf diese endlich solche, denen nur geringere Mysterien zu Theil wurden (p. 246). Diese Rangordnung der erlösten Menschenseelen liegt dann auch derjenigen Ordnung zu Grunde, in welcher die Bewohner der Lichtsphären an der Herrlichkeit des Reiches Christi theilnehmen. Die 12 *σωτῆρες θησαυρῷ luminis* werden in den Ort des Erbes vorrücken (p. 89. 189. 192), um hier denselben Ort wie diejenigen Menschen, welche die *duodecim mysteria mysterii Ineffabilis* empfingen, einzunehmen und sodann wie sie mit Christus zu herrschen und zwar jeder über die ihm zugewiesenen *προβολαί* oder *τάξεις* (S. 54, p. 191 f.), an welcher Herrschaft jedoch auch die jener 12 Mysterien theilhaftigen Menschenseelen theilhaben (p. 235 f.); über diesen zwölf *σωτῆρες* werden dann zunächst stehen die 9 *φύλακες* des Lichtschatzes, über ihnen die *σωτῆρες gemini*, über diesen die *tria ἀμήν*, über diesen die *quinque arbores* (p. 192) und über diesen (wie ohne Zweifel zu ergänzen ist) die *septem φωναί* (S. 53 f.); die *σωτῆρες* und *φύλακες* werden zur Linken, die *φωναί ἀμήν* und *arbores* zur Rechten Christi ihren Platz erhalten (p. 192). Neben diesen Bewohnern des *θησαυρός* erhalten aber auch die Lichtwesen des *τόπος dexter*

und *μέσων* ihren Ort bei den Seelen dieser Rangstufe; die sechs Herrscher des Orts der Rechten, Jeû, Melchisedek, Sabaoth u. s. w. (S. 55), welche einst aus den Lichtbäumen reines Licht hervorgehen liessen und ebenso für die Zurückführung desselben in den *θησαυρός* thätig waren (S. 75 u. s.), werden Könige sein in dem Gebiete, welches der erste *σωτήρ* einnimmt, d. h. in dem Orte der Seelen, die das erste Mysterium des *mysterium Ineffabilis* empfangen (p. 192 ff.); dessgleichen werden die Lichtjungfrau, der grosse Jao und so auch die übrigen Bewohner des Orts der Mitte, wie es scheint, zuerst in den Lichtschatz vorrücken, und sodann aus diesem (*emanabunt e τόποις duodecim σωτήρων*) in den Ort des Erbes übergehen [1]), um hier dieselbe Stelle wie die oben Genannten einzunehmen, und wie sie theilzuhaben an der

---

1) Es muss bemerkt werden, dass nach p. 89 sowohl die Menschenseelen als die Lichtgeister nicht schon mit der *evectio universi* in den *τόπος κληρονομιῶν* vorrücken, sondern erst in einem spätern nicht näher bestimmten Zeitpunkte. Nach dieser Stelle wird Christus nach dem Weltende zunächst im *θησαυρός luminis* seinen Sitz haben und mit ihm die zwölf Apostel; diess soll so lange währen, *dum restituerimus τάξεις omnes duodecim σωτήρων* in *τόπον κληρονομιῶν unius cuiusque eorum.* Hienach müsste aber angenommen werden, dass auch die übrigen Menschenseelen nach dem Tode zunächst nicht in den Ort des Erbes, sondern vorerst nur in den Lichtschatz gelangten, was allerdings in den Stellen p. 33 (*ψυχῶν τελείων quae referentur* in *κληρονομίαν altitudinis — eruntque* in *θησαυρῷ luminis*) 37. 39. 251 (*ut sitis intra τόπους omnes magnarum omnium προβολῶν luminis*) angedeutet scheinen könnte. Aber alle diese Stellen sind doch so gehalten, wie wenn in ihnen nicht von einem vorübergehenden, sondern von einem bleibenden Aufenthalte, nicht von einem noch niedereren, sondern von dem höchsten Seligkeitsorte die Rede sein sollte (besonders p. 33), und man darf daher diese Stellen nicht mit p. 89 zusammenbringen, sondern muss annehmen, dass in ihnen der *θησαυρός luminis* den *τόπος κληρονομιῶν* noch mit einschliesst, wie diess im vierten Buche der Fall ist (s. S. 53). Wie und inwieweit sich daher der Verf. ein nur stufenweises Vorrücken der Menschenseelen und Lichtgeister in den Lichtschatz und von da in den Ort des Erbes gedacht habe, muss dahingestellt bleiben.

Herrschaft Christi (p. 194). Welcher Art die Stellung derjenigen Bewohner der 13 Aeonen, die in's Lichtreich kommen sollen (der Sophia, der *ἄρχοντες qui μετενόησαν* u. s. f.) sein und unter welchen Bedingungen sie diesen Zutritt in's Lichtreich erhalten werden, darüber findet sich in dem Buche nichts; nur so viel geht aus p. 229 f. 251 f. hervor, dass sie noch mehr als die Lichtgeister tief unter den erlösten Menschenseelen stehen werden, indem nur diese zu voller persönlicher Vereinigung mit Christus oder dem ersten Mysterium gelangen.

Die Ehre und Seligkeit, welche die zum Lichtreich erhobenen Seelen geniessen, besteht, wie sich diess in dem Systeme eines Gnostikers nicht anders erwarten lässt, vorzugsweise darin, dass jede in Gemässheit der Höhe des geistigen Lebens, zu dem sie sich hier auf Erden aufgeschwungen hat, zur Befriedigung der Sehnsucht nach Erkenntniss des Universums und insbesondere der höchsten Regionen desselben gelangt. Es haben zwar alle in dem Ort des Erbes ihren gemeinschaftlichen Sitz; aber wie die verschiedenen Rangstufen desselben den Stufen der Mysterien der obersten Lichtregion vom *Ineffabilis* herab entsprechen, so ist es auch jeder Seele vergönnt, das gesammte Reich des Lichtes bis zu der Stufe hinauf, deren Mysterium sie empfangen hat, zu durchwandern und so die Herrlichkeit dieser obern Welt selbst anzuschauen und zu geniessen. Wer ein niedereres Mysterium empfing, muss auch an einem niedereren Orte bleiben, aber wer ein hohes empfing, wird auch eine hohe Stufe angewiesen erhalten (*„loco quo est vestrum cor, erit quoque ibi vester thesaurus“*); wer an den ihm bestimmten Ort gekommen ist, hat die Macht alle unter demselben gelegenen zu durchwandern, obwohl er von den höhern ausgeschlossen bleibt (p. 196. 202 ff. 233); wer das höchste Mysterium, das des *Ineffabilis*, empfangen hat, der wird Alles erkennen vom Obersten bis zum Untersten, wird Einsicht erhalten in den Grund und Zweck der Schöpfung, in die Entstehung aller Dinge der obern und untern Welt, insbesondere in den Hervorgang der höchsten Lichtwesen aus dem Urgrund alles Da-

seins (p. 205—226. 232), ja (vgl. p. 184. 241) in das Wesen des *Ineffabilis* selbst; ein Solcher wird (vgl. p. 241 f. *unusquisque accepturus μυστήριον, quod in χωρήματι universi* [?] *Ineffabilis et alia μυστήρια omnia dulcia in μέλεσιν Ineffabilis, de quibus nondum dixi vobiscum — ἀλλὰ quando futurus sum [dicere] vobis emanationem universi)* auch von den allerhöchsten Mysterien, von den im *Ineffabilis* selbst enthaltenen (S. 37) empfangen, und wer diese erhalten hat, *iste* (p. 354) *est primus in ἀληθείᾳ et aequalis est ei (Ineffabili)* oder nach p. 228 *conjunctus cum eius μέλεσιν*, er hat sich zu dem, was er seiner ursprünglichen Natur nach ist, zu einem Gliede des *Ineffabilis*, zu einem Wesen von gleicher Höhe mit ihm erhoben, wie ja ursprünglich alle Wesen und so auch der Mensch aus dem Urprincip selbst hervorgegangen, und so aus einer und derselben Substanz mit ihm sind. Was den Menschengeist von seinem Urquell, dem Urgrund aller Dinge, trennte, war ja nur der Mangel an dem Bewusstsein dieser seiner ursprünglichen Einheit mit ihm, oder war nur diess, dass er, durch die Weltherrscher in das materielle Dasein gebannt, sich selbst nur erst als Wesen dieser materiellen Welt kannte und höchstens eine schwache Ahnung seiner höhern Abstammung, eine sich selbst unklare, der Macht des materiellen Princips zu widerstehen unfähige Sehnsucht nach den reinen Höhen der überhimmlischen Welt in sich vorfand; ist aber in ihm das Bewusstsein über sich selbst und sein wahres Wesen, über seine ursprüngliche Einheit mit dem unendlichen Urprincip aller Dinge wiederum angeregt, ist der in ihm schlummernde Funke des Göttlichen durch die Berührung mit dem Lichtstrahl der Wahrheit, der durch die Offenbarung des höchsten Princips in diese niedere Welt herabfiel, wieder zum Leben erweckt, so steht nichts mehr zwischen ihm und dem Urwesen, so unendlich gross auch vorher die Kluft gewesen ist, durch welche er von ihm getrennt war. Diese Zurückführung des Menschengeistes aus der tiefsten Entfremdung von Gott, aus dem völligen Unbewusstsein über seine Wesensverwandtschaft mit ihm, aus dem Widerspruche, göttliche Natur und Wesenheit

zu haben und doch mit seinem ganzen Wissen und Wollen auf das Materielle und Sinnliche beschränkt und darin vollkommen verloren zu sein, zur Erkenntniss seiner selbst nach seinem wahren und ewigen Sein, zu einer freilich nur im schweren und unermüdeten Kampfe gegen die Macht des materiellen Lebens zu erringenden, ebendarum aber nur um so festern und unerschütterlichern Vereinigung mit dem ewigen über alle Gegensätze erhabenen Princip alles Daseins ist es, wozu Christus auf Erden gekommen ist, was ebenso der Zweck und der leitende Gedanke der göttlichen Weltregierung ist, und worin ebendarum auch die ganze zeitliche Entwicklung der Welt ihren endlichen Abschluss findet.

Einer besondern Beachtung ist noch werth die Frage, ob der Verf. die in dem Obigen beschriebene Seligkeit der um Christus in das Lichtreich versammelten höhern und niedern Geister wirklich als die letzte für alle Zeit fortwährende Gestaltung der Dinge angesehen wissen will oder nicht. P. 243 wird gesagt, das Reich Christi werde 1000 Jahre, aber nicht Jahre der Welt, sondern Jahre des Lichtes, d. h. indem ein *dies luminis* so viel als *mille annos κόσμου* und somit ein Lichtjahr nicht weniger als 365,000 Weltjahre betrage, 365 Millionen Jahre dauern. Bei der Bestimmtheit, mit welcher p. 243 von dieser Zeitdauer des Reiches Christi die Rede ist, kann man diese Zahl nicht als blos symbolische Bezeichnung der Ewigkeit fassen; wie der gewöhnliche Chiliasmus wirklich 1000 Jahre als Zeit der irdischen Herrschaft Christi annimmt, so ist auch für unsern gnostischen Verfasser diese Periode von 1000 Lichtjahren eine Zeit, die, so lange sie auch ist, doch schliesslich ablaufen und ihr Ende nehmen wird. Was nun aber nach Verfluss dieser Periode geschehen soll, darüber spricht er sich nirgends aus. Ohne Zweifel jedoch gehört an das Ende derselben die Vernichtung des *δράκων caliginis externae* und der Seelen der Gottlosen, von welcher S. 173 f. die Rede war, da für diesen Akt ein anderer Zeitpunkt nicht gefunden werden kann; ebenso ist es nach der Analogie anderer altchristlicher Lehren (besonders 1 Kor. 15, 24 ff.), sowie nach dem Charakter des ganzen Systems wahrschein-

lich, dass nach der Anschauung des Verfassers auf die *βασιλεία Χριστοῦ* und auf die am Ende derselben erfolgte vollständige Vernichtung seiner Feinde, namentlich des *δράκων* (*θάνατος*), ein Zustand der Dinge folgt, in welchem auch der letzte noch übrige Rest der Trennung zwischen dem Unendlichen und Endlichen, nämlich eben diese *βασιλεία Χριστοῦ*, diese Beherrschung der Dinge durch ein seiner göttlichen Natur ungeachtet doch noch ausserhalb Gottes stehendes Wesen, wie der *Χριστός* es ist, aufhören, der *σωτήρ* dem *Ineffabilis* die *βασιλεία* übergeben und von da an dieser Letztere das Endliche zur unmittelbaren Anschauung seiner selbst und zu untrennbarer Vereinigung mit sich erheben wird, damit so die Gottheit Alles in Allem sei.

III. Einzelne zur Charakteristik des Ganzen gehörige Eigenthümlichkeiten desselben.

Schon S. 142 wurde hervorgehoben, dass der Verfasser es liebt, seine Lehren an alttestamentliche Offenbarungen, seien es nun kanonische oder apokryphische, anzuknüpfen; die Schriften letzterer Art, die er erwähnt, sind die (von Münter 1812 besonders herausgegebenen) *odae Salomonis* (p. 114. 116. 131. 150. 155 f.) und die angeblich von Christus selbst im Paradies dem Henoch geoffenbarten Belehrungen über die verschiedenen Grade der Lichtmysterien p. 245 f. 354, an beiden Stellen *liber Jeû* genannt. Die pseudosalomonischen Oden enthalten nichts, was nöthigte, sie als Produkt unsers Verfassers zu betrachten, obwohl sie wahrscheinlich gnostischen Ursprungs sind, wie diess namentlich die Stelle p. 155 *qui deduxit me ex locis excelsis super coelum et duxit me sursum in locis quae in fundamento inferiori, qui abstulit ibi haec quae in medio et docuit me ea* beweist — diese Worte können ja auf nichts Anderes bezogen werden als auf die gnostischen Ideen vom höhern Ursprung der Seele, von ihrer Rückkehr nach oben, von ihrer Befreiung von allen dieser Rückkehr entgegenstehenden Mächten, daher ich hier Matter Gesch. des Gnost. II. 163 f. nicht

beistimmen kann —; der *liber Jeû* dagegen muss ein Erzeugniss des Verfassers oder seiner Schule sein, da in ihm die Mysterienlehre schon ganz genau und bestimmt enthalten gewesen sein soll. Welchen Werth er auf diese Schrift legte, geht aus p. 354 hervor, wo Jesus sagt, er habe Henoch befohlen, dieselbe in πέτρᾳ Ararad niederzulegen, er habe einen ἄρχων *Kalapataurοth, qui super Skemmut (?) in quo est pes Jeû*, beauftragt, sie vor dem Untergang durch die Sündfluth und vor einer etwaigen Entwendung durch die Missgunst der Weltherrscher zu bewahren, und er werde die auf diese Art aus dem grauesten Alterthum glücklich herübergerettete Schrift seinen Jüngern geben, sobald er mit seinen Enthüllungen über die *emanatio universi* zu Ende sein werde. — Eine weit höhere Bedeutung jedoch als diese vorläufigen alttestamentlichen Offenbarungen haben für den Verfasser die Mittheilungen Jesu selbst an seine Jünger, und zwar sowohl die Lehren Jesu während seiner öffentlichen Wirksamkeit (s. S. 152) als insbesondere diejenigen, welche er erst nach der Auferstehung seinen Jüngern bekannt gemacht haben soll. Der Verfasser begnügt sich nicht, seine Lehre nur im Allgemeinen auf eine von dem auferstandenen Jesus den Jüngern mitgetheilte γνῶσις zurückzuführen (wie frühere Gnostiker), sondern er legt sie geradezu nach ihrem ganzen Umfange Jesu selbst in den Mund, und lässt sie von den drei Aposteln Philippus, Matthäus und Thomas niedergeschrieben werden (p. 32. 69 ff.), sie soll nichts Anderes sein, als die vom Stifter selbst gegebene, wahrhaft apostolische Lehre, und so sicher scheint er sich in diesem Bewusstsein des Besitzes der einzig wahren und ächten Ueberlieferung zu fühlen, dass er ganz in der Art und Weise eines strengst orthodoxen Kirchenlehrers wiederholt vor *doctrinae* πλάνης warnt, deren Urheber im Namen Jesu auftreten werden, und denselben die schwersten und furchtbarsten Strafen ankündigt (p. 258. 280. 322); jede Lehre ist eine irrthümliche, die nicht mit der hier vorgetragenen und durch dreier Zeugen Mund beglaubigten übereinstimmt (p. 353 vgl. 71). Im Zusammenhange hiemit hat der Verfasser, gleichfalls ganz anders als ältere

Gnostiker, den Aposteln die höchste Stelle unter allen Bekennern Christi angewiesen; die Apostel haben statt der *ψυχὴ ἀρχόντων vires ex altitudine*, aus dem *θησαυρὸς lucis*, in sich (S. 149), damit sie die nöthige Weisheit und Kraft haben, die ganze Menschheit zu retten und in den Verfolgungen der *ἄρχοντες* treu auszuharren, und sie sind daher, wie Jesus selbst nicht von dieser Welt (p. 11, was jedoch erst die Vorstellung der drei ersten Bücher, noch nicht aber die des vierten gewesen zu sein scheint, s. p. 376 S. 17), sie werden daher auch einst im Reich Christi die höchste Stelle unter allen Seligen einnehmen (p. 231. 244). Aber auch unter den Jüngern finden wieder Unterschiede statt; den höchsten Rang unter ihnen werden nämlich, in Gemässheit des dualistischen Spiritualismus des Systems, *Maria Magdalena et Johannes παρθένος* einnehmen (p. 231), und auch unter diesen beiden ist offenbar durch die ganze Schrift die erstere diejenige Persönlichkeit des um Jesus versammelten Kreises von Jüngern und Jüngerinnen, welche der Verfasser absichtlich als die erste erscheinen lassen will, indem sie als diejenige auftritt, die überall am tiefsten in den Geist des Meisters eindringt, überall den lebendigsten Eifer zeigt, die Geheimnisse des Lichtreichs zu ergründen und dieselben namentlich durch passende Fragen, welche die Regsamkeit ihres Geistes beurkunden, aus Jesu gleichsam herauszulocken. Aber es ist nicht blos die *παρθενία*, was der Maria diesen Vorzug vor den Uebrigen gibt, sondern ebenso ihre Eigenschaft als Weib überhaupt; wie auch andere Gnostiker und die Montanisten ihre Prophetinnen hatten, und gerade ihnen die wichtigsten Offenbarungen zu verdanken behaupteten, so legt es auch unser Verfasser darauf an, die *μαθήτριαι* (p. 358, neben Maria Magdalena die Mutter Jesu, die Martha und die Salome) in den Vordergrund zu stellen, ihre rege Wissbegierde und die ihnen keineswegs weniger als den *μαθηταί* zukommende *γνῶσις* und *σοφία* überall klar hervortreten zu lassen, und das Recht der *γυναῖκες* zum Fragen und Antworten ausdrücklich in Schutz zu nehmen (p. 57. 161); sie sind ihm namentlich die Vertreterinnen des menschenfreundlichen,

mitleidigen Geistes des Evangeliums (p. 261. 274 ff. 305 ff. 313 ff. 325. 330 ff.), wogegen im Gegensatze zu ihnen Petrus als der Mann des Ernstes und der Strenge, als der Vertreter des Gesetzes und der Ordnung auftritt, der nicht so leicht wie die Andern zur Sündenvergebung geneigt ist (vgl. p. 312) und seinen eifrigen Mitjüngerinnen zu verschiedenen Malen seine Unzufriedenheit mit ihrer übergrossen Redseligkeit zu erkennen gibt (p. 57. 161. 383). Einmal wird auch des Apostels Paulus als *frater* der übrigen Jünger (p. 294) Erwähnung gethan, obwohl sich noch an sehr vielen andern Orten, z. B. bei der Lehre von der Sünde, Gelegenheit dazu geboten hätte, Stellen aus den Briefen dieses Apostels in ähnlicher Weise, wie es p. 294 geschieht, anzuführen; die Absicht des Verfassers, seine Lehre als die älteste und ursprüngliche, schon den unmittelbaren Jüngern Jesu mitgetheilte darzustellen, konnte es freilich nicht anders mit sich bringen, als dass gerade dieser spätere Apostel, dessen Auffassung des Christenthums mit der seinigen an sich weit mehr Verwandtschaft hatte, als die der frühern, nur wenig in Betracht zu ziehen war.

IV. Ueber Zeit und Ursprung des Buches und des in ihm enthaltenen Systems.

Tertullian macht in seinem Buche gegen die Valentinianer in einer Stelle, in welcher er gegen die Prätension der Häretiker, den einfältigen Psychikern gegenüber die allein weisen Pneumatiker zu sein, sich erklärt, die Bemerkung *facies Dei expectat in simplicitate quaerentes* (vgl. Weish. 1, 1. 2.), *ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis* (c. 2.). Aus diesen Worten zog der englische Gelehrte Woide (s. S. 1), den Schluss, Tertullian habe ein Werk Valentins, das den Titel Sophia führte, gekannt, während sie doch zu dieser Annahme ganz und gar nicht berechtigen und zudem Tertullian nach c. 11, wo er von der Entstehung des ἄνω Χριστός spricht, die Lehre Valentins selbst über diesen Punkt, die eine ganz andere ist als die hier von Tertul-

lian wiedergegebene spätere Darstellung (s. Iren. 1, 11, 1.), nicht gekannt zu haben scheint. Es fehlt somit der Hypothese Woide's, dass unsre Schrift nichts Anderes sei als jene valentinische Sophia, schon an allem und jedem äussern geschichtlichen Anhaltspunkt. Noch mehr aber sprechen alle innern Gründe dagegen, da ja das System ein ganz anderes ist als das valentinische, und mit ihm nicht mehr Verwandtschaft hat, als mit irgend einem andern System der Gnosis. Diess ausführlich zu beweisen wäre ebenso überflüssig, als wenn man z. B. darthun wollte, das ophitische System sei nicht identisch mit dem des Basilides u. dgl. Einzelnes, wie der τόπος μεσότητος und die Motivirung des Falls der Sophia durch ein Streben nach Vereinigung mit der höhern Welt, erinnert allerdings an Valentin und seinen Schüler Theodotus (s. S. 64. 91. 152), aber auch von diesen wenigen ähnlichen Zügen kann man nicht behaupten, dass sie einzig und allein aus dem Vorgange der valentinischen Lehre zu erklären seien, da gerade auch in ihnen neben dem Verwandten meist auch wieder so vieles wesentlich Verschiedene sich findet, dass doch nur eine sehr entfernte Analogie zwischen den beiderseitigen Darstellungen übrig bleibt [1]). Das System ist vielmehr, wie diess auch Petermann's Ansicht ist (Vorr. S. VII.), seiner Grundlage nach ophitisch, es ist eine allerdings wiederum sehr freie und eigenthümliche Umgestaltung der Lehre dieser Sekte, wie wir sie aus Irenäus u. A. kennen. Theils sehr vieles Einzelne, die Wichtigkeit, die auch hier die Schlange sowohl als guter wie als böser Genius hat, der Herabfall der Sophia in die Materie, ihre *poenitentia* und ihre Erlösung durch Christus, die Namen Jaldabaoth, Jaô, Sabaoth, Adonis (Adonaeus der Ophiten), die Thiergestalten der bösen Geister,

1) Bunsen, Hippolytus I. S. 47 erklärt unsere Schrift für »eine höchst werthlose Frucht der markosianischen Häresie, voll der spätesten und gedankenlosesten Mystik über Buchstaben, Laute und Worte«; aber markosisch ist das System ebensowenig als valentinisch, und namentlich haben die Buchstabenformeln für dasselbe eine weit geringere Bedeutung, als diess bei den Markosiern der Fall war.

die Ansicht, dass nicht Ein Weltherrscher (der Demiurg), sondern mehrere ἄρχοντες zu den Propheten geredet, die Vorstellung, dass Christus während seines Herabsteigens durch die Regionen der Weltherrscher mittelst Annahme einer andern Gestalt ihnen unerkannt gehliehen (vgl. Iren. 1, 30, 12.), das Gewicht, welches hier wie dort (ebd.) auf die Reinheit des Körpers Jesu als Organes für den σωτήρ gelegt wird, der längere Aufenthalt Jesu auf Erden nach der Auferstehung, die hohe Bedeutung sakramentaler Akte (z. B. der „σφραγίς" bei der Taufe Orig. c. Cels. 6, 27.) und noch mehr der ἀπολογίαι bei den ἄρχοντες (ebd. u. c. 31.), durch deren Gebiete die Seele nach oben wandern muss, die Lehre von der unmittelbar nach dem Tode erfolgenden Erhebung der erlösten Seelen zur obersten Welt, auch die trotz aller Unendlichkeit und „Unsagbarkeit" des Urwesens doch wesentlich anthropomorphische Vorstellung von seinem σῶμα und seinen μέλη (vgl. *primum lumen — beatum et incorruptibile et indeterminatum, esse autem hoc Patrem omnium et invocari primum hominem* Ir. 1, 30, 1.), theils vor Allem die Grundanschauung des ganzen Systems, dass nämlich der gesammte Weltprocess nichts Anderes darstellt als die Zurückführung der Lichtkraft aus dem Reich der ἄρχοντες in die obere Welt, die wider ihr Wissen und Wollen geschehende *evacuatio* der Weltherrscher *ab humectatione luminis* oder *„virtute"* (ebd. 6 ff. 12 ff.), ist wesentlich ophitisch; hier wie dort wird die Lichtkraft von den Weltherrschern zu eigenwilligem Produciren von *angeli potestates et dominationes* misshraucht, hier wie dort ist zuerst die Schöpfung des Menschen das Mittel, um sie jener Kraft zu herauben, hier wie dort zieht Christus die in der irdischen Welt vorhandenen Lichtkräfte allmählig an sich und schliesst die gesammte Entwicklung damit ab, dass diese Zurückführung der Lichtelemente in die obere Welt vollendet ist; auch ein ganz specieller Punkt der Lehre unsers Systems, die Unterscheidung von Seelen, die aus dem *purum lumen* oder nur aus der ὕλη, z. B. aus dem *halitus*, der Archonten hestehen, findet sich in der ophitischen Lehre wieder, sofern dieselbe zwischen *animae sanctae (ex sub-*

stantia luminis) und *animae ex substantia Jaldabaothi* oder *ex „insufflatione“* unterscheidet (ebd. 14.), und wenn Matter (II. 164.) gegen die Ableitung des Systems aus dem Ophitismus die Einwendung macht, dass z. B. der Name Barbelo diesem nicht angehöre, so erledigt sich diess damit, dass diejenigen gnostischen Sekten, in deren Lehren die Barbelo eine Rolle spielt, mit der ophitischen sehr nahe verwandt sind, und daher von Irenäus die Ophiten geradezu zu der *multitudo Gnosticorum Barbelo* gerechnet werden (wie diess aus der Vergleichung von 1, 29, 1 mit 30, 1 hervorgeht). Mit der Iren. 1, 29. dargestellten barbelonitischen Lehre hat unser System allerdings in manchen Punkten eine sehr bemerkenswerthe Verwandtschaft. Der Fall der Sophia wird dort so dargestellt, *videntem reliqua omnia coniugationem habentia, se autem sine coniugatione, quaesisse cui adunaretur, et quum non inveniret, asseverabat et extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes putans hic invenire coniugem, et non inveniens exsiliit taediata quoque, quoniam sine bona voluntate Patris impetum fecerat;* auch was weiter erzählt wird, sie habe die *ignorantia et αὐθάδεια* gezeugt, unter diesen beiden sei die *ignorantia* der Demiurg, und dieser habe seiner Mutter eine *magna virtus* geraubt und zuerst die Welt, sodann vereint mit der *αὐθάδεια* die *κακία ἐπιθυμία ἐρινύς*, den *φθόνος* und *ζῆλος* hervorgebracht, worauf Sophia betrübt hierüber zu der obern Welt zurückgeflohen sei, auch diess erinnert sehr bestimmt an die Verfolgungen, welche die Sophia von dem *Αὐθάδης* zu erdulden hat. Mehrere unsrem System verwandte Züge finden sich sodann, wie wir S. 61. 77 und 91 gesehen haben, bei der, wie es scheint, sehr alten Sekte der peratischen Ophiten, und ebenso auch bei der den Ophiten gleichfalls sehr nahe stehenden Sekte der „Gnostiker“ oder „Barbeliten“ des Epiphanius; diese Sekte hatte ein *Evangelium Philippi* (vgl. ob. S. 182), eine andere Schrift unter dem Titel *ἐρωτήσεις Mariae* (vgl. S. 183), und in ihrer Lehre kommt ein *ἄρχων Σαβαώθ* mit *τρίχες γυναικός* vor, was an den *Παραπλήξ* p. 364 (*ἄρχων μορφῇ feminae, cuius capillus descendit ad eius pedes)* erinnert (s. Epi-

phan. haer. 26, 3. 8. 13. 10.) [1]). Diese Thatsache, dass die Grundlage und Grundtendenz des Systems ophitisch ist, schliesst natürlich nicht aus, dass dasselbe theils in seinem schon mehrfach hervorgehobenen Bestreben nach Milderung des gnostischen Dualismus und seiner hiemit wesentlich zusammenhängenden ethisch praktischen Richtung theils in vielen Einzelheiten sich von den sonst bekannten Gestaltungen des Ophitismus auch wiederum sehr bestimmt unterscheidet, so vor Allem in seiner merkwürdigen Lehre von der obersten den *Ineffabilis* umgebenden Welt, die im übrigen Gnosticismus nichts ihresgleichen findet; ebenso wenig soll in Abrede gestellt werden, dass es sich in einem Hauptpunkte, in der Lehre von der Palingenesie, mit dem basilidianischen Systeme sehr nahe berührt oder vielmehr ohne Zweifel aus ihm geschöpft hat; die Eigenthümlichkeit und der Vorzug des Systems besteht ja eben darin, dass es weniger einseitig ist als ältere gnostische Lehren, dass es die gnostische Anschauung theils zu vergeistigen und zu versittlichen und von ihren dualistischen Härten zu reinigen, theils nach allen Seiten hin vollständig auszubilden sucht, und zu diesem Behufe neben eigener phantasievoller Erfindung auch aus andern Systemen das ihm Angemessene sich anzueignen streht, es gibt uns einen lebendigen Beweis davon, dass auch die

1) Der ophitische Ursprung des Buchs wird auch dadurch bestätigt, dass es ohne Zweifel nach Aegypten gehört. An Aegypten erinnern die Thiergestalten der Höllengeister (S. 102) und die Vorstellungen vom Sonnendrachen und Mondschiff (s. u.); ägyptisch ist die Zeitrechnung (*mensis Tobe* p. 4 = *Tybi*, s. Ideler, Handbuch der Chronol. 2, 504); vor Allem aber weist auf dieses Land zurück eine Anzahl von Namen und Wörtern (besonders lib. 4.) die offenbar aus ägyptischer Sprache und Bezeichnung abzuleiten sind. Die nähere Untersuchung der vielen nichtgriechischen Wörter in Buch 4 (unter denen allerdings die meisten chaldäischen Ursprungs sind) muss ich Andern überlassen; hier können nur die Namen *Typhon*, *Ariuth Aethiopica*, *Bubastis* (für den Planeten Venus) als Beweise für die Wahrscheinlichkeit eines in Aegypten lebenden Verfassers angeführt werden. — Aegyptisch ist das Buch auch nach der Ansicht Bunsen's (Hippolytus S. 439).

spätere Epoche der Gnosis nicht blos eine Periode des Verfalls und der Auflösung gewesen ist, sondern auch in ihr es an Männern oder Parteien nicht fehlte, welche sich getrieben fanden, diesem Verfalle entgegenzutreten, die gnostische Lehre mit dem Geist des Christenthums und den Forderungen des sittlichen Bewnsstseins wiederum mehr in Einklang zu setzen, durch fortgesetzte zwar kühne und gewagte, aber ehendarum auch anziehende und anregende Spekulationen über das Jenseits das Interesse für dieselbe aufrecht zu erhalten, und ehenso alle für diese Tendenz brauchbaren und werthvollen Elemente der schon vorbandenen Systeme mit dem eigenen zu Einem reich in sich gegliederten Ganzen zu vereinigen. Am klarsten stellt sich diess Alles dar in derjenigen Partie des Buches, von welcher es seinen Namen hat, in der Lehre von der Sophia; obwohl die Grundlage derselben durchaus ophitisch ist, so ist doch die Sophia, wie bei Valentin, zugleich in geistigerer Weise als die Vertreterin der Sehnsucht des endlichen Geistes nach Erkenntniss des Unendlichen aufgefasst, und dazu ist sodann noch ein weiteres ethisches Element hinzugekommen, dass sie nämlich zugleich Vorhild des Glauhens der Busse und der Hoffnung geworden und so zu einer Gestalt erhoben ist, welche das unmittelhar religiöse Interesse weit mehr in Anspruch nimmt, als diess in jenen ältern Darstellungen der Fall sein kann.

Dass das System, was die Zeit seiner Entstehung hetrifft, erst eine spätere Form des Ophitismus ist, geht nicht nur aus seinem die ältern Systeme voraussetzenden kombinatorischen Charakter, sowie aus dem Umstande, dass Irenäus und Klemens von ihm nichts wissen, sondern namentlich aus seinem Verhältniss zu dem hervor, was sonst als ophitische Lehre bekannt ist. Es ist undenkhar, dass die in ihm vorliegende Gestaltung des Ophitismus die ältere oder gar ursprüngliche gewesen, dass z. B. die reiche Welt der *χωρήματα* und *τάξεις Ineffabilis,* die es uns eröffnet, späterhin zu der ophitischen Tetras des *primus homo, filius hominis, Spiritus sanctus* nnd *Χριστός,* der grossartige Organismus der Licht- und Aeonensphären des *πέρασμός* zu der ophitischen

Hebdomas zusammengeschwunden, oder dass der Höllenfürst Jaldabaoth zum Demiurg und Judengott erhoben worden sein sollte, wogegen es sich auf der andern Seite sehr wohl vorstellen lässt, wie ein Späterer dazu kommen konnte, den Grundriss des ältern Systems unter Benützung der mittlerweile zu üppigster Entfaltung gelangten übrigen Systeme zu erweitern und mit einer Reihe neuer Gestalten auszufüllen, sowie dazu, für seine Schilderung des höllischen Reiches einen der ophitischen Weltfürsten und zwar gerade die neidische, menschenfeindliche Gestalt des obersten derselben, des Jaldabaoth, zu verwenden. Wir glauben diese Ansicht, dass das System erst der spätern Entwicklung der Gnosis angehöre, um so weniger in ausführlicherer Weise begründen zu müssen, da dasselbe mit einer erst dem Ende des dritten Jahrhunderts angehörigen Haupterscheinung der Häresie, nämlich mit dem Manichäismus, in manchen Punkten so überraschende Aehnlichkeiten darbietet, dass man bei'm ersten Anblick sogar auf die Vermuthung gerathen könnte, es für eine unter dem Einfluss manichäischer Vorstellungen entstandene Fortbildung der Gnosis des zweiten Jahrhunderts zu halten. So sehr wir nämlich genöthigt sind, unsrem System in praktischer Beziehung einen reiner geistigen Charakter zuzuerkennen, als z. B. dem ältern Ophitismus, so ist doch nicht zu läugnen, dass ihm wenigstens theoretisch oder metaphysisch der Begriff des Geistigen ganz in derselben Weise wie bei Manes mit dem des Lichtes zusammenfällt. Die Lehre des vierten Buchs vom Urwesen als *lumen luminum*, die Vorstellungen von Lichtbäumen, Lichtkräften, Lichterlösern (*σωτῆρες θησαυρῶ lucis*) lauten schon ganz manichäisch; wie lib. 4 der *τόπος luminis* oder, wie er in den drei ersten Büchern genannt wird, die *terra luminis* der Ort der Gottheit ist, so sind auch bei Manes die *regna Dei* gegründet auf die *beata terra lucida* (Baur, manich. Religionssystem S. 15); wie hier die Lichtjungfrau zwischen der obern und untern Welt steht, um an der Befreiung der Lichtkräfte aus der Macht der bösen Weltfürsten theilzunehmen, so kennt auch die manichäische Lehre eine *παρθένος τῦ φωτὸς*, welche (freilich in ganz

anderer Weise, nämlich durch Erregung der Lust und Begierde der Dämonen, die es ihnen unmöglich macht, die gefangenen Lichtseelen bei sich zurückzuhalten; über das Nähere s. Baur S. 219 ff.) dazu mitwirkt, das Licht aus der Macht des Reichs der Finsterniss zurückzuziehen; wie hier Sonne und Mond als Wesen angeschaut werden, welche an dem Kampfe des guten Princips gegen das Böse theilnehmen, so ist es vom Manichäismus bekannt, dass sie gerade in ihm eine Hauptrolle spielen als die *lucidae naves*, welche die gereinigten Seelen in's himmlische Vaterland zurückführen — als ein Schiff wird wenigstens die *luna* auch in unsrer Schrift (s. S. 18) ausdrücklich bezeichnet —; wie nach p. 116 das σῶμα ὑλικόν Jesu gebildet wird nach einer *facies quae in* παρθένῳ *luminis* (d. h. vielleicht in der Sonne, welche ja mit der παρθένος wesentlich zusammengehört), so lehrt der Manichäismus, der Mensch sei nach einer εἰκὼν θείας δυνάμεως ἐν ἡλίῳ erschaffen, d. h. nach einer εἰκών, welche die Gestalt Christi selbst ist, da dieser als der in der Sonne wohnende Lichtgenius vorgestellt und die „*species ac vultus solis*" als die *species Christi* selbst gedacht wird (die hieher gehörigen Stellen s. bei Baur S. 235). Ausser diesen Aehnlichkeiten beider Systeme in Betreff ihrer Anschauung von der Lichtwelt und deren einzelnen Sphären kann man auch noch vergleichen die Art, wie Manes das göttliche Wesen schildert (bei Baur S. 14 f.): *continens apud se sapientiam et sensus vitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes; in uno quoque autem membrorum eius sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum*, eine Beschreibung durch die man sehr bestimmt an die Lehre von den μυςήρια (den geheimen Lebenskräften) und von den μέλη des *Ineffabilis* erinnert wird; ebenso entspricht der Vorstellung unsres Systems von der reichen Fülle und unnennbaren Herrlichkeit der den *Ineffabilis* zunächst umgebenden Emanationen die manichäische Lehre, wenn es (ebd.) in ihr heisst *pater — magnitudine incomprehensibilis copulata habet sibi beata et gloriosa secula* (αἰῶνας) *neque numero neque prolixitate aesti-*

manda —, (ebd. S. 17) *floribus convestita et canoribus plena* (vgl. die ὑμνῳδαί S. 45), *innumerabiles regnicolas et deorum agmina et angelorum cohortes* (τάξεις vgl. die ang. St.). Dieses Zusammentreffen beider Systeme in gewissen eigenthümlichen Vorstellungen ist offenbar so bedeutend, dass man genöthigt ist, sie für Produkte zu halten, die der Zeit nach nicht weit aus einander liegen können, und deren eines nicht wohl ohne Einfluss des andern entstanden oder zu seiner Ausbildung gelangt ist. Allein auf der andern Seite ist doch aller dieser Berührungspunkte ungeachtet kein Grund vorhanden, das manichäische zum Prius des unsrigen zu machen, sondern es ist diess vielmehr bei näherer Betrachtung vollkommen unwahrscheinlich. Der Grundcharakter beider Systeme ist ein durchaus verschiedener, da von dem manichäischen Dualismus in unsrer Schrift nirgends auch nur die geringste Spur anzutreffen, und namentlich die ὕλη in ihr das für sich allein Macht- und Kraftlose ist, während sie bei Manes dem Lichtprincip selbstständig, mit einer der seinigen gleichkommenden Lebens- und Zeugungskraft gegenübersteht, und was die einzelnen Lehren betrifft, so sind diejenigen von ihnen, bei denen das beiderseitige Zusammentreffen am meisten Auffallendes hat (wie z. B. die Lehre von der Lichtjungfrau), bei Manes mit so vielen andern unsrem System durchaus heterogenen Nebenvorstellungen verknüpft, dass von einem Einflusse des Manichäismus auf dasselbe nicht die Rede sein kann; bei andern (wie z. B. bei der Vorstellung von der Gottheit und den sie umgebenden Lichtwesen) ist die Uebereinstimmung nicht so eng, dass hier das eine System nothwendig als vom andern abhängig zu denken wäre, und auch gesetzt, dass diess wirklich bei allen der Fall sein sollte, ist das Verhältniss zwischen beiden Systemen vielmehr von der Art, dass diese Abhängigkeit eher auf der Seite des manichäischen anzunehmen ist, als auf der des unsrigen. Diess gilt vor Allem von der Vorstellung der *παρθένος luminis*, die im manichäischen System doch nur als eine zum Gesammtorganismus des Ganzen nicht wesentlich nothwendige Nebenvorstellung erscheint; sie hat hier durchaus nicht die Wichtigkeit für das

Geschäft der *purgatio* und *congregatio luminis* wie in unsrem System, ja überhaupt gar keine klar und scharf abgegrenzte Stellung, und sie ist daher als eine dem Manichäismus anderswoher zugekommene, als eine von aussen her adoptirte Vorstellung zu betrachten, deren Quelle ohne Zweifel die Gnosis und zwar eben die in unsrem System vorliegende Gnosis ist. Dass das manichäische System auch sonst manche gnostische und zwar insbesondere ophitische Ideen (s. Baur S. 162) in sich aufgenommen hat, ist bekannt, und auch daran ist zu erinnern, dass in den *Acta disputationis Archelai cum Manete* c. 51 f. (Epiph. haer. 66, 1 ff.) die Entstehung der ganzen Lehre des Manes auf zwei Vorgänger desselben, Scythianus und Terebinthus, die in Aegypten gelebt und ägyptische Weisheit sich angeeignet, und von denen der letztere eine Schrift περὶ „μυστηρίων" verfasst haben soll, zurückgeführt wird; es wäre nicht unmöglich, dass zur Entstehung dieser Sage eine dunkle Erinnerung an ein Abhängigkeitsverhältniss der manichäischen Lehre zum ägyptischen Gnosticismus, dem auch unser System angehört, mitgewirkt hätte. Bei den übrigen oben hervorgehobenen Punkten endlich bedarf es gleichfalls keines Zurückgehens auf den Manichäismus, um die Genesis der Vorstellungen unsres Verf. zu erklären. Die Identifikation der Begriffe des Lichtes und Geistes hat bereits die ophitische Lehre ganz in derselben Weise wie unser Verfasser; der Begriff einer *terra luminis* ergab sich ganz von selbst, sobald man einmal, wie eben unser Verfasser es thut, daran gieng, die Vorstellungen von den Lichtregionen konkreter zu individualisiren; die *membra Ineffabilis* konnte er ebenso gut aus der Kabbalah oder der ebionitischen Theosophie schöpfen, als aus der manichäischen Lehre, welche zudem diese *membra* nicht mehr so anthropomorphisch gedacht wissen will, wie es in unsrem System doch immer noch der Fall ist (Baur S. 144); in der genauern Specificirung der das Urwesen umgebenden höhern Lichtemanationen ist unser Verfasser, wie vor Allem seine Vorstellung von den μυστήρια zeigt, von allem Manichäischen durchaus unabhängig; die Vorstellung von dem Monde als einem Lichtschiff stammt (s. ebd.

S. 228) nicht erst aus dem Manichäismus, sondern aus der ältern heidnischen, besonders ägyptischen Vorstellungsweise, auf welche letztere auch die Bedeutung der *δράκοντες* (als guter und böser Geister) und insbesondere die Idee von dem *draco solis* zurückweist (*s.* Röth, Geschichte der abendländ. Philos. I. not. 193. Matter, Gesch. des Gnost. I. 164 f. II. 10.); und der Gedanke endlich, die *facies in παρθένῳ luminis* zum Typus der Gesichtsbildung des *σῶμα* Jesu zu machen, ergab sich dem Verfasser von selbst, wenn er einmal darauf ausgieng, in Jesu alle Kräfte der obern Welt zu Einer Persönlichkeit concentrirt sich darstellen zu lassen (über die Genesis der Vorstellung von der *παρθένος* selbst s. S. 57 f.). Das Verhältniss unsres Systems zum manichäischen führt mithin, was die Zeit seiner Entstehung betrifft, zu dem Ergebniss, dass es eher vor als nach dem Auftreten des Manes zu setzen ist, also nicht viel später als um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Die Abfassung unsrer Schrift um 250 wird nun aber auch noch durch weitere Anzeichen, die eben auf diese Zeit führen, zu grosser Wahrscheinlichkeit erhoben. Zuerst nämlich gehören hieher die wiederholten Hinweisungen auf die schweren und gefährlichen Verfolgungen, unter denen die Bekenner des Evangeliums zu leiden haben (p. 11. 277. 331), sodann die bemerkenswerthe Art und Weise, in der p. 311 von dem *rex hodiernus* als dem *homo huius κόσμου* gesprochen wird, welcher Mörder und Frevler zu Seinesgleichen habe und *induens ἔνδυμα regis militi mittat eum in alios τόπους, ut committat caedes et peccata gravia digna morte, et haud imputant ista ei et haud faciunt quidquam mali ei, quoniam ἔνδυμα regis indutum ei,* und endlich die eigenthümliche Idee p. 277 f., dass es ein *μυστήριον* gebe, durch welches man sich Qualen und Verfolgungen der Menschen mittelst eines augenblicklichen Todes entziehen könne *(duxisti μυστήρια in κόσμον, ut homo — moreretur morte repentina, ut ne susciperet ullos dolores per has talis mortis species, propterea quod γὰρ permulti persequuntur nos propter te et multi διώκουσι nos propter tuum nomen, ut si βασανίσωσι nos dicamus μυστήριον, ut exeamus e σώματι illico haud susci-*

pientes ullum dolorem; — homo quisque — hora omni qua ὀνομάσῃ μυςήριον illud — exit e σώματι ὕλης ἀρχόντων κ. τ. λ.). Alle diese Stellen und unter ihnen insbesondere die letztangeführte weisen uns offenbar auf Zeiten hin, in welchen die Gefahren und Bedrängnisse der Christenheit einen hohen ja unerträglichen Grad erreicht haben mussten, wie diess vor 270 (vor der Zeit des Manichäismus) nur um die Mitte des dritten Jahrhunderts unter dem Kaiser Decius der Fall war. Früher als in's dritte Jahrhundert oder in die Zeiten älterer Christenverfolgungen (die ohnediess insgesammt weniger Bedeutung hatten) können wir das System nicht wohl ansetzen, da sich nicht nur bei Irenäus, sondern auch bei Klemens und Origenes keine Spur von ihm vorfindet, und es ist somit aller Grund dafür vorhanden, eben die Mitte jenes Jahrhunderts, in welche die decianische Verfolgung fiel, als die Zeit der Abfassung unsrer Schrift zu betrachten. Auf diese Zeit führt sodann auch noch ein weiteres, inneres Moment, nämlich der Inhalt und Zweck des Ganzen selbst. Es ist bekannt, dass die Christenheit jener Epoche neben den äussern Verfolgungen auch durch die innern Streitigkeiten über die *poenitentia* sehr lebhaft bewegt war, indem gerade mit der Mitte des dritten Jahrhunderts das novatianische Schisma beginnt; auch nach dieser Seite passt die Schrift in keine andere Periode der Kirchengeschichte besser, als in die hier angenommene, da sie ja im Grunde gar nichts Anderes ist, als ein Buch *περὶ μετανοίας*, welches eben diess zu seinem Hauptzwecke hat, die erlösende und seligmachende Kraft der *μετάνοια* zu schildern und das Princip der Milde und Nachsicht in Betreff der Sündenvergebung auf's Entschiedenste zu vertreten (vgl. S. 6. 164. 184). Insbesondere ist die eigenthümlichste Idee des Ganzen, die Lehre von den höhern und niedern Graden sündenvergebender Mysterien, gar nicht anders zu erklären, als dadurch, dass es einer Zeit seinen Ursprung verdankt, in welcher die Frage über Bedingungen und Grenzen der *μετάνοια* die Geister auf's lebhafteste beschäftigte, und von verschiedensten Seiten her, von Orthodoxen, Schismatikern und Häretikern, in mannigfaltigster Weise behandelt zu

werden begonnen hatte. Auch der strengere sittliche Geist, der die in unsrer Schrift vorliegende Gestaltung des Gnosticismus von den frühern unterscheidet, weist sie einer Zeit zu, in welcher solche praktische Fragen wie über Pönitenz und Kirchenzucht im Vordergrunde standen, und zugleich in Folge schwerer Bedrängnisse eine ernste Stimmung vorherrschend geworden war, und wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir die Mitte des dritten Jahrhunderts oder genauer die Zeit zwischen der decianischen Verfolgung und dem Auftreten des Manichäismus als die Epoche betrachten, in welcher das System seine völlige Ausbildung erhalten hat und in dem grössern Gesammtwerke, zu dem unsre vier Bücher der Pistis Sophia gehören, schriftlich niedergelegt worden ist.

II.

Die johanneische Frage,

und ihre neuesten Beantwortungen (durch Luthardt, Delitzsch, Brückner, Hase).

Von

Dr. Baur.

Es sind nunmehr zehen Jahre, seitdem meine Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums zuerst in diesen Jahrbüchern erschienen ist. Ich habe sie hierauf nach wiederholter Prüfung und durchgängiger Revision in meinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (Tübingen 1847) auf's Neue herausgegeben. Sie ist seitdem zwar vielfach berücksichtigt worden, hat sich aber nur sehr selten einer unpartheiischen Würdigung zu erfreuen gehabt. Sie war ganz darauf angelegt, auf dem Wege einer so viel möglich genauen Analyse des

Inhalts des johanneischen Evangeliums in den innern Zusammenhang desselben, die das Ganze beherrschende und beseelende Hauptidee, und so zuletzt in die innerste Conception seines Verfassers einzudringen, um es von diesem Gesichtspunkt aus, zur bestimmteren Feststellung seines Charakters, hauptsächlich darauf schärfer anzusehen, ob und wieweit es als eine eigentlich historische, den synoptischen Evangelien gleichartige Darstellung gelten könne. Man sollte denken, die Untersuchung einer wissenschaftlichen Frage dieser Art sei möglich, auch ohne die Gefahr, man werde das Motiv derselben in einer antichristlichen Gesinnung suchen. Ich habe die entgegengesetzte Erfahrung gemacht. Da ich meine Untersuchung nicht zu Ende führen konnte, ohne zuletzt auch auf die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums zu kommen, und das aus allem zusammen sich ergebende Resultat der gewöhnlichen Annahme seines apostolischen Ursprungs nicht sehr günstig sein konnte, so hat man sich vor allem und so gut wie ausschliesslich an diesen sekundären, von mir ausdrücklich erst in die zweite Linie gestellten Punkt gehalten, und der daran genommene Anstoss war gross genug, um über meine Untersuchung überhaupt ein schlechthin verdammendes Urtheil ergehen zu lassen. Die bekannte obligate Polemik gegen die sogenannte Tübinger Schule, wie sie seit einer Reihe von Jahren in dem bei weitem grössern Theil der theologischen Literatur und besonders in den Schriften der jüngern, sich erst namhaft machenden Generation, aus sehr nahe liegenden Ursachen, ein stehender Artikel ist, datirt sich hauptsächlich von meiner Abhandlung über das johanneische Evangelium, wenigstens wird sie immer vorangestellt, wenn das von der „Tübinger Schule“ gegebene Aergerniss, ihre irreligiöse, pantheistische, atheistische Richtung, oder, wie man sich auch auszudrücken pflegt, „der Tübinger Roman“ [1]) mit

1) So neuestens auch Hr. Bunsen in seinem Hippolytus. Ich will dem »Tübinger Roman« nicht die Phantasieen von Carlton Terrace gegenüberstellen, die Vermuthung aber erlaube ich mir, dass Hr. Bunsen meine Ansichten und Schriften nicht näher

den grellsten Farben geschildert werden soll. Alles diess erklärt sich von selbst aus dem Drange der Zeit nach positiver Kirchlichkeit, als dem höchsten Postulat des Heilsbedürfnisses der Menschheit. Je gewisser man schon der absolute Herr des in Besitz genommenen Hauses zu sein meint, um so weniger kann man Fragen ertragen, welche erst die Erforschung des Grundes betreffen, auf welchem das ganze Gebäude ruhen soll. Aus welchem andern Interesse könnten sie hervorgehen als aus einem unkirchlichen oder antichristlichen? Die schlimmste Folge hievon ist jedoch, dass, je schneller man mit dem Ganzen fertig zu sein glaubt, um so weniger für die wissenschaftliche Untersuchung der verschiedenen einzelnen Punkte, um welche es sich dabei handelt, geschehen kann. Es ist in der That auffallend, wie arm die neueste theologische Literatur gerade in dieser Beziehung ist, ich könnte auch jetzt nur wiederholen, was ich schon in der Vorrede zu meinen kritischen Untersuchungen sagen musste. Ganz freilich konnte auch indess die wissenschaftliche Frage, nachdem sie einmal aufs Neue angeregt war, nicht ruhen und so wenig Bedeutendes auch in der letzten Zeit producirt worden ist, so liegt doch so viel vor, dass es der Mühe nicht unwerth zu sein scheint, auf den früheren Ausgangspunkt dieser Frage zurückzusehen und ihren gegenwärtigen Stand an den nenesten auf sie sich heziehenden Erscheinungen zu hemessen. Ist die aufgestellte Frage noch nicht hefriedigend gelöst, so muss ihre Lösung aufs Neue versucht werden, nnd jeder Nachweis einer falschen Lösung kann nur dazu dienen, dass dieselbe Frage wo möglich in einer noch schärferen, noch bestimm-

---

kennt. Ich finde diess auch ganz natürlich bei einem Manne, welcher es sich nicht nur zur besondern Aufgabe macht, die Welt mit den grossartigsten Entdeckungen aus syrischen und griechischen Handschriften bekannt zu machen, sondern auch als Vertreter der deutschen Theologie, vorzugsweise nach diesen neuesten Quellen, »eine engere Verbindung der Geister zwischen dem germanischen Mutterland und den zwei angelsächsischen Weltreichen diesseits und jenseits des atlantischen Meeres anzubahnen« hat.

ter zur letzten Entscheidung hindrängenden Form gestellt wird. Für diesen Zweck hieten sich besonders drei ziemlich gleichzeitig erschienene Schriften dar:

1. Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, geschildert und erklärt von Chr. E. Luthardt, Licentiat, Repetent und Privatdocent der Theologie zu Erlangen. Erste Ahthl. 1852, zweite 1853. Mit dieser Schrift kann auch die verwandte von Delitzsch über das Evang. Matth. 1853 zusammengenommen werden.
2. Die vierte sehr vermehrte, von Dr. B. Brückner bearheitete Ausgahe der de Wette'schen Erklärung des Evangeliums Johannis, 1852.
3. Die vierte verhesserte Auflage des Hase'schen Lehens Jesu, 1854.

Die in diesen Schriften vertretenen Ansichten hilden in ihrem Unterschied von einander und gegenüber der meinigen die wesentlichen Differenzpunkte, in welche die vorliegende Frage sich spaltet. An der Erörterung derselben wäre demnach zu zeigen, wie sich die drei überhaupt möglichen Ansichten über das johanneische Evangelium zu einander verhalten.

In Einem Punkte treffen die drei Ansichten zusammen, und ich kann dieses vor allem hemerkenswerthe Einverständniss nur als eine der Wirkungen hetrachten, welche meine Ahhandlung, ungeachtet des Widerspruchs, mit welchem man sie zu hekämpfen suchte, gehaht hat, da es gerade denjenigen Hauptpunkt hetrifft, auf dessen Feststellung sie von Anfang an hinzielte. Ueber die Anlage und Tendenz des johanneischen Evangeliums, den eigenthümlichen Einheitscharakter, welchen es an sich trägt, urtheilt man jetzt ganz anders, als diess bisher der Fall war. Hr. Luthardt kann nicht unterlassen, diess selbst anznerkennen. Er gesteht a. a. O. S. 265, dass ich „durch die energische Durchführung des einheitlichen Gedankens, aus dessen Gesichtspunkt ich das johanneische Evangelium auffasste, für das Verständniss der innern Einheit des Evangeliums mehr geleistet habe, als bis dahin gemeiniglich geschehen sei, und als von meinen Geg-

nern in der Regel anerkannt zu werden pflege", nur macht er dabei den Vorbehalt, es sei diess eine Anerkennung, welche sich mit meiner „Verurtheilung von der religiös-ethischen Seite aus" ganz wohl vertragen könne. Die religiös-sittliche Verurtheilung bei jeder Anerkennung ist freilich immer das erste Axiom der absoluten Heilsdogmatik dieser Klasse von Theologen. Wie zur Entschuldigung seines anscheinend minderen Eifers in der obligaten Polemik, sagt er in der Vorrede S. 37 mit naiver Unbefangenheit: „der einzelnen Beziehungen auf mich seien weniger geworden als er anfangs gedacht habe. Wozu auch? Sei doch die ganze Schrift im Gegensatz zu mir geschrieben. Aber er glaube nicht, dass ich ihm werde vorwerfen können, er habe nichts von mir gelernt. Vielmehr bekenne er gerne und dankbar, dass ihn meine Arbeit im Verständniss des Evangeliums im Ganzen, wie im Einzelnen, nicht wenig gefördert habe". Ich kenne diese Dankbarkeit und die Ursache, warum der Beziehungen auf mich weniger geworden sind, als er anfangs dachte. Trotz der Verurtheilung, die er über mich ausspricht, trotz der maskirenden Modifikationen, die er bei der Aneignung meiner Ideen angebracht hat, trotz der kleinlichen Polemik in Nebensachen, trotz der schiefen und entstellenden Art, mit welcher er nicht selten meine Ansichten wiedergibt, hat er, wie jeder Unpartheiische aus der Vergleichung unserer beiden Schriften sehen kann, die meinige in weit grösserem Umfang benützt, als er die Leser der seinigen glauben lassen will. Nachdem er die Hauptsätze meiner Entwicklung angegeben hat (S. 262 — 264) fährt er fort (S. 265): „Nun sei ohne Frage zwar der Begriff des Glaubens von vorn herein falsch gefasst und damit das ganze Licht, das auf das Evangelium fallen gelassen werde, ein solches, welches die Sache anders darstelle, als sie sei, denn es sei das Ganze in einen falschen Gnosticismus, wohl eigner Anschauung, übersetzt. Denn der Glaube sei nicht mehr die innere Synthese des Subjekts mit dem Objekt, sondern blos jenes mit sich selbst, eine reine Selbstvermittlung des Subjekts, als in welches ja der Schluss des Evangeliums den Gegenstand des Glaubens selber absolut hinein-

lege. Damit sei zum Andern gegeben, dass eine fortschreitende Geschichte der Selbstentfaltung des Logos nicht mehr möglich sei, sondern es blos zu einer Darlegung der einzelnen Momente der Idee kommen könne, welche der Glaubende in der psychologischen Thatsache des Glaubens an und für sich schon in sich habe. Somit sei es denn ein einseitiger Gesichtspunkt, welchem das Evangelium von mir unterstellt worden sei. Dass der Evangelist den Process des Glaubens und Unglaubens, um welchen sich Alles im Evangelium drehe, darstelle, „mögen wir immerhin mit Baur sagen: nur verstehen wir denselben als einen geschichtlichen und die innere Nothwendigkeit des Fortschritts, auf welche der Evangelist wiederholt aufmerksam macht, als eine ethische. Ingleichen werden wir nicht von der Idee des Logos u. dgl. sprechen können, sondern von der Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes und diesen eben in dem Fleischgewordenen als solchem sehen müssen. Denn von dem Gespenst, zu welchem Baur den Sohn Gottes macht, welches wesentlich als Logosidee existirt, zwar für eine Zeitlang sich eine sinnliche Scheinexistenz gibt, aber nur um damit dem Glauben zu Hülfe zu kommen, bis derselbe diese Hülfe entbehren kann und stark genug ist, sich nur an die Idee zu halten, und diese in sich selbst zu suchen und zu haben, worauf dann Gottes Sohn wieder in die reine ideelle Existenz zurückkehrt mit Abthuung des Fleisches, das wesentlich nichts nütze ist: von einem solchen Gespenst haben wir in dieser Schrift nichts gefunden. Dagegen sind die paar eben aufgestellten Sätze nur einfache Folgerungen unserer frühern Ergebnisse. Was wir demnach im Evangelium zu suchen haben, ist die Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes zum Behuf des Glaubens oder als Sache des Glaubens, diess aber gegenüber dem Unglauben der Welt in Israel. So werden wir also einen gedoppelten Fortschritt zu beachten haben, einen objektiven und einen subjektiven, den nämlich jener Selbstbezeugung auf der einen, den des glaubigen und unglaubigen Verhaltens dagegen auf der andern Seite". Was ist, frage ich, dieses Letztere, auf das es hier zunächst ankommt, anders, als derselbe Process, dessen Ver-

lauf zu entwickeln ich zur Hauptaufgabe meiner Untersuchung gemacht habe? Man vgl. meine krit. Unters. S. 87 und 230: „der göttlichen Grösse und Herrlichkeit Jesu gegenüber ist der Unglaube der Juden in seinem steten Conflikt mit ihr die durch das Ganze sich hindurchziehende Grundidee, beide sind die wesentlichen Elemente eines von Moment zu Moment sich entwickelnden geschichtlichen Prozesses. — Zwischen die beiden äussersten Punkte, wo auf der einen Seite der Unglaube sich zuerst regt und ausspricht und auf der andern verstummt, fällt der ganze grosse Process, in welchem der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen sich berührenden und abstossenden Gestalten erscheinen. So hält der Evangelist das Hauptthema seiner Darstellung von Anfang bis zu Ende fest, und Anfang und Ende schliessen sich in der Einheit derselben Idee zusammen". Die Hauptsache ist jedoch nicht sowohl die Idee selbst, als vielmehr die Bestimmung der Momente, durch welche sie sich entwickelt. Aber auch in dieser Beziehung ist die Darstellung des Hrn. Luthardt, wenn man vergleicht, wie er den Uebergang von dem einen Theil auf den andern macht, von der meinigen noch weit abhängiger, als es nach S. 266—277, wo die Hauptabsätze nur äusserlich gegen einander abgegrenzt werden, der Fall zu sein scheint. So sieht auch er in dem auf den Eingang folgenden ersten Haupttheil die erste Einführung Jesu in die Welt, theils durch das Zeugniss des Täufers, theils durch seine Selbstoffenbarung (1, 19—2, 11), den Fortschritt vom Unglauben und Halbglauben zum rechten Wortglauben, welcher der Wunder nicht mehr bedarf, sondern nur an das Wort sich hält (2, 12—4, 54), und sodann den eintretenden Kampf Jesu und der Juden. Man vgl. S. 272 f. 367. 411. mit meinen krit. Unters. S. 101. 110 f. 142. 151 f. Er bemerkt selbst S. 268, ich habe auf das Trefflichste belehrt, wie sich in Kap. 7 f. nur wachsend fortsetze, was vorher begonnen, und es sei nicht möglich, zu übersehen, wie das Todesurtheil K. 11. nur in gerichtlicher Form fixire, was vorher bereits so gut wie fertig war. Ebenso billigt er S. 405. 409 meine Ansicht über 4, 27 f. 46 f. und gesteht Abthl. 2. S. 44, dass ich K. 6 weit besser als Baumgarten-

Crusius den Sinn des Evangeliums verstanden habe, wenn ich die Erzählung als Versinnbildlichung des in der folgenden Rede behandelten Gedankens ganz im Dienste desselben habe stehen lassen, und S. 98, dass ich über die Bedeutung von K. 8, wie es der Höhepunkt in der bisher geschilderten Entwicklung des Conflikts sei, von meinem Gesichtspunkt aus treffliche Bemerkungen gemacht habe u. s. w. Welche grosse Differenz ist es ferner, wenn Hr. Luthardt S. 341 es ein Verdienst von meiner Seite nennt, auf den Fortschritt im Zeugniss des Täufers 1, 35—40. aufmerksam gemacht zu haben, und es nur dadurch beschränkt, dass ich es in etwas anderem Sinne, als er selbst, und ohne seine Begründung, d. h. nicht gerade mit denselben Worten, gethan habe, oder wenn er S. 367 mich darüber tadelt, dass ich den Nikodemus als den Repräsentanten des glaubigen Judenthums nehme, dessen Glaube nur die Hülle und Form des Unglaubens sei, er dagegen dafür gesagt wissen will, er sei ein Beispiel des Glaubens, der noch nicht Glaube sei, aber die Möglichkeit des rechten Glaubens sei, wenn er über sich binauszukommen suche! Der Hauptunterschied zwischen seiner Analyse des allgemeinen Entwicklungsgangs und der meinigen besteht hier zunächst nur darin, dass er die Hauptabsätze bei den Haupttheilen und ihren Unterabtheilungen genauer zu bestimmen sucht, allein theils gibt es dafür in dem ersten Haupttheil keine so bestimmte Anhaltspunkte, theils ist das Wesentliche der Sache auch in meiner Entwicklung deutlich genug enthalten. Auch Hr. Dr. Delitzsch hätte daher in seinen neuen Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evang. 1. Thl. 1853 S. 56 nicht gerade Ursache gehabt, die Bedeutung der Dreizahl im johanneischen Evangelium sosehr als eine erst von ihm und Hrn. Luthardt gemachte Entdeckung hervorzuheben, da auch darauf schon vor beiden nicht blos von mir, sondern auch und noch bestimmter von Köstlin aufmerksam gemacht worden ist [1]).

1) Man vgl. meine krit. Unters. S. 110 f. 168. und die überhaupt für die johanneische Frage sehr beachtenswerthe Abhandlung von

Wenn nun aber Hr. Luthardt so wesentlich mit meiner Ansicht übereinstimmt, was hat er gleichwohl gegen sie einzuwenden? Es ist diess aus der obigen für diesen Zweck in ihrem ganzen Zusammenhang von mir ausgehobenen Stelle zu sehen, aber man siebt es derselben auch sogleich an, wie gewaltsam hier alles berbeigezogen und verdreht ist. Ich soll den Glauben nicbt als die innere Synthese des Subjekts mit dem Objekt nehmen. Wo hätte ich denn aber gesagt, dass der Glaube, von welchem ich rede, nicht sein Objekt in der Person Jesu habe, und wie kann ich ibn anders nehmen, wenn ich ihn doch als die eine der beiden Seiten des in dem jobanneiscben Evangelium sich entwickelnden Processes bestimme? Ich soll ferner keine fortschreitende Geschicbte der Selbstentfaltung des Logos annebmen, sondern eine blosse Darlegung der einzelnen Momente der Idee, wie wenn die Darlegung der einzelnen Momente der Idee des Logos in dem geschichtlichen Process, dessen Verlauf das johanneische Evangelium beschreibt, nicbt eben die Selbstentfaltung des Logos wäre! Ja ich soll sogar, weil ich von der Idee des Logos rede, den johanneiscben Logos oder Sohn Gottes zu einem blossen Gespenst machen! Welche Vorstellung muss sich Hr. Luthardt von dem Wesen der Idee machen, wenn er meint, man könne von einer Idee nicbt reden, ohne das Objekt, auf das sich die Idee bezieht, zu einem Gespenst zu machen! So könnte man ja aucb von der Idee Gottes nicht reden, obne sich demselben Vorwurf auszusetzen. Es gibt aucb eine objektive Realität der Idee, und wenn ich von der johanneischen

---

Köstlin: die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons, Theol. Jahrb. 1851 S. 194 f. Köstlin hat nicht nur nachgewiesen, wie die Geschichtserzählung in ihren Hauptepochen durchgehends von der Dreizahl beherrscht und nach ihr gegliedert ist, sondern auch den geistigen Sinn dieser Zahlensymbolik darin erkannt, dass die Geschichte des Logos nach höherer, sie vom gewöhnlichen Geschehen unterscheidender Planmässigkeit vor sich gehen soll, in der Dreiheit der den Process des Göttlichen bedingenden logischen Momente.

Logosidee rede, so setze ich immer voraus, dass im Sinne des Evangeliums unter dem Logos ein konkretes, in objektiver Realität existirendes Wesen zu verstehen ist, dessen Realität dadurch nicht aufgehoben wird, dass ich den Inbegriff der realen Bestimmungen, welche sein Wesen ausmachen und in ihm eine lebendige Einheit bilden, als die Idee seines Wesens bezeichne, welche Ursache hat also Hr. Luthardt, mir ein Gespenst des Logos unterzuschieben? Ich weiss recht gut, wie es gemeint ist. Wir stehen schon hier auf einem Punkte, auf welchem sich in das ganze Verfahren des Hrn. Luthardt tiefer hineinsehen lässt. Es liegen demselben zwei Motive zu Grunde. Einmal darf von mir nichts angenommen werden, ohne dass mir zugleich auch widersprochen wird, welcher Art auch der Widerspruch sein mag, sodann muss man sich bei allem, worin man mir beistimmt, wohl vorsehen, um den rechten Punkt wahrzunehmen, auf welchem man den Consequenzen vorzubeugen hat, in welche man gar zu leicht hineingerathen könnte, wenn man zu weit auf demselben Wege mit mir fortgeht. Ein solcher Punkt ist hier gleich die Logosidee. Spricht man von einer Idee, so hat man sogleich auch Momente ihrer Entwicklung, und man ist in Gefahr, dass aus dem geschichtlichen Process, welcher mit Recht angenommen wird, sofern ja das ganze Evangelium in seiner Einheit sowohl einen objektiven als subjektiven Fortschritt, somit einen Process der Entwicklung darstellt, ein ideeller oder dialektischer wird. Besser ist es daher, überhaupt nicht von einem Logos zu reden, sondern an die Stelle des Logos den Sohn Gottes zu setzen. Es lässt sich diess mit scheinbar gutem Grunde sagen, es fragt sich nur, ob es auch johanneisch ist. Sind Logos und Sohn Gottes schlechthin identische Begriffe, so ist es freilich gleichgültig, ob man sich des einen oder des andern Ausdrucks bedient, ihre schlechthinige Identität scheint sich aber doch Hrn. Luthardt selbst nicht so von selbst zu verstehen, da er ein besonderes Interesse dabei hat, den einen Begriff für den andern zu setzen, und ihre Identität erst nachweisen zu müssen glaubt. Diess führt uns auf seine Ansicht vom johanneischen Logos. Es ist ganz in der

Ordnung, dass er jeden fremdartigen Einfluss auf die johanneische Logoslehre, namentlich den alexandrinischen Ursprung derselben zurückweist, dass er die Uebereinstimmung zwischen dem philonischen und johanneischen Logos nicht zugibt, den johanneischen Logos nur von der Heilsgeschichte aus verstanden wissen will, und ihn nur als einen der Geschichte selbst entnommenen Gedanken betrachtet. Wenn man auch damit nicht einverstanden ist, so kann man diess doch für eine an sich mögliche, somit berechtigte Ansicht halten, allein Hr. Luthardt begnügt sich damit nicht, er geht weiter und behauptet auch offenbar Falsches und sich Widersprechendes. Der Evangelist soll nicht nur keine alexandrinische Logoslehre, sondern obendrein nicht einmal eine Logoslehre haben. Wenn er von einem Logos rede, so solle das nicht ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt sein, sondern eine Bezeichnung für den, welcher als Menschgewordener Jesus Christus heisse. Christus, der Inhalt seines Evangeliums sei es, welchen er mit dem Worte Logos bezeichne. Also nicht von der Lehre über ein Mittelwesen, genannt Logos, gehe er aus und auf Christus über, zeigend, wie diess zu Christus etwa geworden sei, oder dgl., sondern Christus sei sein erster Gedanke und von diesem berichte er grundlegend, bevor er geschichtlich ausführend von ihm berichte u. s. w. S. 204 f. Was soll hiemit gesagt sein? Soll der Logos so viel als Christus sein, so kann diess nur auf doppelte Weise gedacht werden: entweder ist der Logos das, was Christus nach seiner göttlichen Natur ist, d. h. eben das göttliche präexistirende Wesen, das man gewöhnlich unter dem Logos versteht, oder er ist, was Christus nicht blos nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur ist, in diesem Sinne liesse sich aber die Identität des Logos mit Christus nicht denken, ohne dass dieselbe Einheit des göttlichen und menschlichen Seins, die zum Begriff der Persönlichkeit Christi gehört, auch schon im Logos vorausgesetzt wird. Der Logos wäre also als identisch mit Christus an sich schon Mensch, ehe er in seiner irdischen Erscheinung Mensch oder Fleisch geworden ist. Sollte diess wirklich die Behauptung des Hrn. Luthardt sein? Man muss

es wohl glauben, wenn er S. 282 sagt: „Wir deuten die Anfangsworte nicht so, dass Jesus, sofern er noch nicht Mensch war, λόγος heisst. Denn da Christus Subjekt ist, und von diesem nun nicht gesagt wird, er sei als Logos am Anfang gewesen, sondern für ihn, den historisch Erschienenen, die Bezeichnung Logos gebraucht wird, so ist dadurch jene verbreitetste Ansicht ausgeschlossen. Hiemit ist weiter von selbst gegeben, dass wir nicht von einem λόγος ἄσαρκος hier zunächst zu lesen glauben dürfen, da vielmehr der Menschgewordene das Wort heisst. Hiemit entgehen wir ferner der Gefahr, unter dem Vorgeben, den Logos als das positive Selbstverständniss des Judenthums in seiner Lehre vom Offenbarungswort zu erklären, dem Evangelisten eine Spekulation unterzulegen, die ihm fremd war. — Es ist an der Zeit, dass solche Gebilde subjektiver Einfälle, zusammengewoben aus moderner Spekulation und scheinbar biblischen Reminiscenzen durch entschieden und klar biblisches Denken und Lehren aus unserer Theologie vertrieben werden". Diess wäre freilich gar sehr zu wünschen, aber schwerlich ist der Weg dazu eine solche Confusion der Begriffe, wie sie Hr. Luthardt hier sich zu Schulden kommen lässt. Der Logos des Prologs ist zwar dasselbe Subjekt, das nachher Christus genannt wird, desswegen dürfen aber die beiden Begriffe Logos und Christus nicht geradezu mit einander verwechselt werden. Soll der Logos des Prologs nicht der λόγος ἄσαρκος sein, somit der λόγος ἔνσαρκος und als solcher mit dem historisch erschienenen Christus identisch, so sage man doch, wie er als präexistirendes Wesen Mensch ist oder Mensch geworden ist? Ist denn, da der Logos von Ewigkeit bei Gott und selbst Gott ist, Gott an sich wesentlich Mensch oder Fleisch, während doch gerade Johannes ausdrücklich sagt, dass Gott Geist ist? Anders lässt es sich nicht denken, wenn der Logos ἐν ἀρχῇ derselbe Christus sein soll, wie in seiner zeitlichen Erscheinung. Nun sagt freilich Hr. Luthardt auch wieder S. 205: „der Evangelist wolle zeigen, was es um diesen Christus sei, der in's Fleisch gekommen ist. Diess glaube er dadurch am besten zu erreichen, wenn er der geschichtlichen Thatsache

seiner Erscheinung auf Erden gegenüberstelle seine vorhergehende Existenzweise und seinen Ausgangspunkt. Also vom Gegensatz des Fleischgewordenen gehe er aus, um diesen selbst lehrhaft auszusagen". Was soll aber die seiner irdischen Erscheinung vorangehende Existenzweise sein, und wie kann sie von ihr verschieden gedacht werden, wenn der Logos schon vor seiner irdischen Erscheinung derselbe Christus ist, wie nach seiner Fleischwerdung, nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern ἔνσαρκος? Diese Begriffsverwirrung wird noch grösser durch den schiefen Gegensatz, welchen Hr. Luthardt zwischen Lehre und Person oder Lehre und Geschichte macht. Nicht irgend welche beliebige Lehre, sondern eine Person stelle der Evangelist dar. Wie er Christus Licht nenne oder Leben, so nenne er denselbigen auch Logos. So wenig man nun wegen jener Bezeichnungen sagen könne, der Evangelist gebe eine Lehre vom Leben oder vom Licht (wie wenn man diess nicht mit Recht sagen könnte und das Evangelium etwas anderes wäre, als die Lehre vom ewigen Leben!) so wenig werde man sagen dürfen, er gebe eine Logoslehre. Und was es denn sei, was er von diesem, den er mit Logos bezeichne, aussage? Es sei nicht Exposition einer Lehre, sondern geschichtlicher Bericht, die Aussage der geschichtlichen Thatsache, Christus ist in's Fleisch gekommen. Aber wie alle Geschichte in seinem Evangelium, wolle er auch diese Thatsache nicht als blossen historischen Bericht, sondern als Lehraussage geben. Das Evangelium sei Geschichte, um etwas zu lehren. Das Wesen der Geschichte selbst sei die Lehre, welche es darin nachweisen wolle. Es gebe seine Geschichte so, dass man glauben solle, es sei nicht eine beliebige oder fremde Idee, welche es nur unter der Gestalt dieser Geschichte darlegen wolle, sondern es sei der Gedanke der Geschichte selbst. Denn selbst wenn man sie für eine Exposition der Logosidee ansehe, so solle doch dieselbe nach des Evangelisten Meinung in Jesu konkret vorhanden gedacht und nicht anderweitig ausser ihm gesucht und erkannt werden. Was Inhalt seiner Lehre sei, sei auch Inhalt der Geschichte, und zwar wesentlicher, nicht zufälliger Inhalt derselben. Christus

und Glaube und Unglaube: diess bilde den Inhalt beider. Die Frage sei nur noch die, ob er diesen Gedanken auch wirklich in der wirklichen Geschichte gefunden, ob er denselben nicht etwa von auswärts erst hineingetragen habe. „Die ganze Hypothese Baur's, dass der Evangelist seinen Stoff müsse umgestaltet haben, weil er ihn einer Idee unterordnet, beruht auf der Voraussetzung, dass er diess nicht aus der Geschichte habe entnehmen können. Denn konnte er diess, so lag sie in der Geschichte, so konnte sie also in dieser erkannt, konnte auch in dieser dargestellt werden" (S. 204 f. 195 f.). Ganz gewiss konnte der Evangelist die Idee, wenn sie in der Geschichte lag, auch aus ihr nehmen, woher wissen wir aber, dass sie in der Geschichte lag, und zwar ganz so, wie sie in seiner Darstellung erscheint? Was in der Geschichte lag, wissen wir ja in jedem Fall nur vom Evangelisten selbst, ebendesswegen aber entsteht immer wieder die Frage, ob er nur Geschichtliches gibt, oder auch selbst etwas hinzugethan hat. Und was wird denn überhaupt mit der Behauptung gesagt, die Idee sei nur aus der Geschichte genommen? Gesetzt, der Evangelist hätte seine Logosidee schon in der Tradition vorgefunden, so wäre sie auch so für ihn etwas geschichtlich Gegebenes gewesen, und wenn wir in der Tradition weiter zurückgehen, so bleibt auch in ihr immer eine objektive geschichtliche Grundlage als die Voraussetzung von allem etwa erst Hinzugekommenen, die Person Jesu mit der geschichtlichen Umgebung, die zu ihr gehört, allein die Frage, um die es sich hier handelt, ist ja nicht, ob wir hier entweder Geschichte oder Idee haben, sondern nur, ob das als Geschichte Gegebene reine lautere Geschichte ist, oder auch ideelle Elemente in sich enthält. Darüber kann der vage Gegensatz, wie ihn Hr. Luthardt zwischen Idee und Person oder Lehre und Geschichte, Abstraktem und Konkretem macht, nicht das Geringste entscheiden. Wäre auch die Person noch so sehr idealisirt, so wäre sie doch immer eine konkrete Gestalt, die lebendige Trägerin der an ihr hängenden evangelischen Geschichte. Es nimmt sich daher gar zu eigen aus, wenn Hr. Luthardt in seiner Charakteristik Jesu S. 92 f. mir sogar die

Frage entgegenhält: ob er blosse Verkörperung eines Begriffs oder eine konkrete Gestalt sei? und zu meiner Widerlegung versichert, die Gestalt Jesu, wie sie uns gleich am Anfang des Evangeliums entgegentrete, sei doch konkret genug. Das äussere Verhalten Jesu und des Täufers zu einander sei so natürlich und angemessen, dass es anders nicht wohl gedacht werden könne. Nirgends gebe er eine begriffliche Exposition über sich, alles mache den Eindruck vollster Lebenswahrheit. Oder sollte Jesus, fragt Hr. Luthardt, auf der Hochzeit zu Kana Verkörperung eines Begriffs sein? Es wäre, meint er, schwer zu sagen, wie der Evangelist darauf hätte kommen können, ihn, nämlich als verkörperten Begriff, auf einer Hochzeit erscheinen zu lassen. Alles, was wir K. 2—4. lesen, sei nicht die Art eines verkörperten Begriffs, sondern eines leibhaftigen Menschen. Einem Begriff eigne ferner nicht Mitleid, noch überhaupt Gefühl. Mitgefühl aber sei es, was ihn den seit 38 Jahren krank Liegenden heilen, das Volk in der Wüste speisen, seinen Freund Lazarus auferwecken lasse. Oder ob denn das ein Zeichen eines verkörperten Begriffs sei, dass er vom Gedanken an den Verräther tief bewegt werde? Es scheint, Hr. Luthardt habe noch keine sehr tiefe Studien über das Wesen der bildlichen und dichterischen Darstellung gemacht und bisher noch nicht daran gedacht, dass es auch ideelle Gestalten gibt, die auch Fleisch und Blut, Leben und Persönlichkeit haben, und doch nicht in der Wirklichkeit existiren. Ist denn aber hier davon die Rede, und wer soll erst darüber belehrt werden, dass ein verkörperter Begriff nicht auf einer Hochzeit erscheinen könne?

Hr. Luthardt hat ganz Recht, wenn er, wie wir schon gesehen haben, gegen die Einmischung der Spekulation in die Lehre der Schrift sich mit allem Nachdruck erklärt, wie gut aber wäre es, wenn er selbst aller dogmatischen Voraussetzungen sich entschlagen würde, die ihn an der reinen und unbefangenen Auffassung der evangelischen Geschichte hindern! Was helfen alle Quälereien, die man sich und den neutestamentlichen Schriftstellern anthut, um sie etwas Anderes sagen zu lassen, als sie nach dem klaren und natürlichen

Sinn ihrer Worte sagen? Der natürliche Wahrheitssinn sträubt sich doch immer wieder gegen den dogmatischen Zwang, mit welchem man ihn beherrschen will. Mag man sich noch so viele Mühe geben, den johanneischen Logos aus der erhabenen Höhe, in welcher er am Anfang aller Dinge steht, in eine niederere Sphäre herabzuziehen, er schwingt sich doch immer wieder zu ihr empor und bleibt der eigenthümliche Begriff, wie wir ihn nur im johanneischen Evangelium finden und hier gewiss nicht finden würden, wenn er nicht auch etwas Anderes bedeuten sollte, als die übrigen gangbaren Begriffe der neutestamentlichen Christologie. Es ist völlig zwecklos, wenn Hr. Luthardt zu zeigen sucht, alles, was der johanneische Logos ist, sei auch schon der Gottessohn des Matthäus, in den Todtenerweckungen und Blindenheilungen, welche die Synoptiker erzählen, haben wir ja auch die Momente des Logosbegriffs, dass Jesus das absolute Leben, das absolute Licht sei u. s. w. (S. 197 f.). So viel Analoges und Gleichbedeutendes sich auch finden mag, das Unterscheidende ist doch immer diess, dass alles Einzelne dieser Art nur hier auf diesen absoluten Begriff und Ausdruck gebracht ist. Warum weigert also Hr. Luthardt sich sosehr, den johanneischen Logos in der Eigenthümlichkeit seines Begriffs anzuerkennen? Er scheint recht gut einzusehen, dass schon im Logosbegriff die Entscheidung der Hauptfrage seiner Untersuchung liegt, ob das johanneische Evangelium ein geschichtliches Evangelium im eigentlichen Sinn ist oder nicht. Allein selbst wenn wir von der genaueren Bestimmung des Logosbegriffs absehen, hat er schon zu viel zugegeben, als dass er der gefürchteten Consequenz entgehen könnte. Wer in der Auffassung der Anlage und des Charakters des johanneischen Evangeliums auch nur so weit mit mir geht, als Hr. Luthardt schon mit mir gegangen ist, muss auch noch weiter mit mir gehen, und es wird sich bald zeigen, wie durch die Schwierigkeiten, in welche er sich verwickelt, auch von ihm nicht minder, als von mir geschehen ist, die Geschichtlichkeit des Evangeliums in Frage gestellt wird. Ehe wir jedoch ihm weiter auf seinem Wege nachgehen, müssen wir zu den beiden andern neuesten Bearbeitern unsres Evangeliums uns wenden.

Auch Hr. Brückner unterscheidet in der Darstellung des johanneischen Evangeliums zwei einander gegenüberstehende Seiten: 1. die Selbstdarstellung Jesu in seiner Würde, wie sie sich vollzieht theils durch das, was mit ihm, theils in dem, was durch ihn geschah; 2. die dem Selbstzeugnisse Jesu adäquat durch das Evangelium sich hindurchziehende Glaubensentwicklung, wobei von der verschiedenen Art und Weise die Rede ist, wie der Glaube im Nikodemus, im Volk, bei den Samaritern, Galiläern, in Jerusalem u. s. w. sich äussert, und bisweilen selbst den Unglauben durchbricht. Statt dass jedoch Glaube und Unglaube unter demselben Gesichtspunkt begriffen werden, werden die beiden Momente, die Glaubensentwicklung und der Conflikt Jesu mit dem κόσμος nur äusserlich neben einander gestellt. Zugegeben wird jedoch, dass es nicht einzelne Eindrücke und zusammenhangslose Thaten aus Jesu Leben oder zerstreute Wahrheiten aus seiner Lehre seien, die der Evangelist darstelle, dass ihm das Bild Jesu als des Sohnes Gottes in einer Grund- und Gesammtanschauung zusammengegangen sei, in welcher die einstige Wirklichkeit innerlich geeint und verklärt sei und welche ihr Centrum in der Idee der ζωή habe. Diese Idee, die sich aber in den verschiedensten Farben (φῶς, ἀλήθεια) und mannigfachsten Richtungen auseinanderlege, sei dem Zweck des Evangeliums angemessen, der Kern der johanneischen Anschauung von Jesus, in ihr sei das persönlich Individuelle in Jesus zugleich zur ewigen und bleibenden universellen Gottesmacht erhoben, in ihr gehe die metaphysische Hoheit, die historische Wahrheit und praktische Bedeutsamkeit Jesu in Eins zusammen, und haben die getrennten Stadien des vor-, inner- und nachgeschichtlichen Lebens Jesu ihre Klarheit und Vermittlung empfangen. Zwar trete die genannte Idee nicht in einer Weise auf, welche die ganze Darstellung beherrsche und alles Andere auf sich zurückbeziehe, und namentlich sei es der Prolog, der einen andern Namen, den des Logos, in die Darstellung verschlinge, allein mit der evangelischen Darstellung als solcher und ihrem innern Verlauf sei diese Idee nicht schöpferisch verwachsen, so dass in ihr die Individualität des Evangelisten und die Eigenthümlichkeit des Evan-

geliums aufs Bestimmteste ausgedrückt erscheinen könnte (Einl. S. IX — XIII). Sosehr ist es also auch hier darum zu thun, die Idee des Logos so viel möglich zurückzustellen und zu beseitigen, und doch ist nichts klarer und augenscheinlicher, als dass die Idee der ζωὴ dem Evangelisten nicht die höchste sein kann, wenn er selbst im Prolog sie mit der von φῶς der höhern Idee des Logos unterordnet. Allein auch Hr. Brückner fürchtet von der Logosidee dieselbe Gefahr, wie Hr. Luthardt und hält es daher nicht für adäquat, im Evangelium nur eine Darstellung zu sehen, die von einer bestimmten Idee, der des Logos, ausgehend, die Geschichte, sei es frei, sei es durch Umbildung des in der Tradition Gebotenen, nach dieser Idee und für sie componire (S. XVI). Da nun aber doch einmal der Logos da ist, und in seiner principiellen Bedeutung an der Spitze des Evangeliums steht, so darf er wenigstens nichts für sich sein und es muss seiner Idee ihre selbstständige Spitze abgebrochen werden. Wie Hr. Luthardt die beiden Begriffe Logos und Christus so identificirt, dass der erstere in dem letztern aufgeht, so sieht auch Hr. Brückner in dem Logos nur den wesenlosen Reflex der irdischen Erscheinung Christi. In Jesus Christus, dem fleischgewordenen Logos, werde immer zugleich der vorweltliche Logos mit angeschaut, daher werden dem Erstern Prädikate beigelegt, die auf streng spekulativem Standpunkte nur dem Letztern zukommen. Ebenso aber werde andererseits der vorweltliche Logos gar nicht gedacht, ohne dass die Realität Jesu als des fleischgewordenen Logos und die Art ihrer Anschauung auf den Inhalt wie die Form seiner Idee bestimmend einwirke, daher ihm die Prädikate (1, 4 f.) beigelegt werden, welche sonst der historische Christus sich als der Mittelpunkt der Heilsökonomie zuspreche, und daher auch der Umstand, dass er persönlich gedacht werde, ohne dass diess mit dem Akt der Fleischwerdung und der Bewusstseins-Einheit Jesu irgendwie vermittelt wäre. Diese Doppelanschauung durchdringe sich gegenseitig auch bei dem Evangelisten, sie könne aber nicht Resultat einer entwickelten Reflexion sein, sondern sei nur der Reflex einer unmittelbaren historischen Anschauung,

die voll des Eindrucks, den sie empfing, noch nicht das Bedürfniss einer genaueren Begründung fühle (S. 6 f.). Der Logos wäre demnach mit Einem Worte eine unklare Vorstellung des Evangelisten. Auf diese ängstliche, gezwungene unfreie Weise sucht auch Hr. Brückner voraus schon alles abzuschneiden, wodurch ein Uebergreifen der Idee über die Geschichte begründet zu werden scheinen könnte. Und doch will diess auch ihm nicht gelingen. Ist die Vorstellung des Evangelisten vom Logos eine so unklare Anschauung, so weiss ja niemand, was er selbst in sie hineingelegt hat, und wenn ungeachtet des Ineinanderseins von Lehre und Geschichte, wovon auch Hr. Brückner spricht (S. XIV), Jesus als Subject der evangelischen Geschichte immer zugleich das Object einer idealen Betrachtung ist und darum im Evangelium die Thatsachen immer eine Richtung auf die innerlich principielle Bedeutung seiner Person haben, so ist schon dadurch weit mehr zugegeben, als im Sinne des Hrn Brückner liegen kann. Weit unbedenklicher spricht Hr. D. Hase (S. 5) von der Zusammenfassung des Logos mit dem Messias als einer nach Paulus, Philo und dem Hebräer-Briefe naturgemässen Entwicklung, nur meint er, sie habe auch durch einen Vertrauten Jesu, nach dessen geschichtlicher Verklärung vollzogen werden können, und gerade, dass dadurch diesem Evangelium nicht der volle Herzschlag menschlichen Lebens verloren gegangen sei, spreche für den der an Jesu Brust gelegen. Die Gestaltung einer Geschichte zur Darstellung einer Idee sei kein Beweis gegen ihre Geschichtlichkeit und eine historische Fälschung zur Einführung einer neuen Lehre würde sich vielmehr näher an die hergebrachte Ueberlieferung angeschlossen haben, während der Liebling Jesu die kirchliche Ueberlieferung habe überschreiten können und müssen. Es sind diess allgemeine Ausdrücke ebenso schwunghafter als schwebender Art, mit welchen es Jeder halten kann, wie er will, sie thun niemand wehe, helfen aber auch niemand über den Graben hinüber.

Versuchen wir nun nach dieser Feststellung des allgemeinen Gesichtspunkts weiter zu zeigen, wie jenen beiden

Gegnern der kritischen Ansicht die von ihnen bestrittene Idealität der johanneischen Darstellung sich immer wieder in ihre, wie sie meinen, rein geschichtliche Auffassung eindringt, so kann diess nicht geschehen, ohne in die Hauptfrage über das Verhältniss des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen einzugehen. Jede der beiden Fragen, welchen Charakter das johanneische Evangelium hat, und wie es sich zu den synoptischen verhält, kann nur an der andern beantwortet werden und so verschieden die Meinungen über die eine sind, so verschieden sind sie auch über die andere. Fragen wir also, wie die genannten Gegner ihre aufgestellte These durchführen, so gibt es keine Stelle, an welcher die verschiedenen Wege, die hier überhaupt möglich sind, sich bestimmter scheiden, als die überhaupt für das johanneische Evangelium so wichtige Stelle 13, 1 f. Sie betrifft die bekannte Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern über das letzte Mahl Jesu nnd den Tag seines Todes. Es fragt sich, ob diese Differenz, wie sie den Worten nach vorhanden zu sein scheint, auch wirklich anerkannt wird, und wenn diess der Fall ist, für welche der beiden Seiten man sich zu entscheiden hat, für Johannes oder die Synoptiker, wobei sich von selbst versteht, dass dasselbe Verhältniss, welches hier angenommen wird, auch auf allen andern Punkten stattfinden muss, auf welchen Johannes und die Synoptiker miteinander in Berührung kommen. Hr. Luthardt nun läugnet die Differenz, Hr. Brückner, mit welchem hier auch Hase zusammenzustellen ist, erkennt sie an, und beide entscheiden sich in Hinsicht der historischen Richtigkeit der Darstellung für Johannes gegen die Synoptiker, während dagegen ich, gleichfalls die Differenz anerkennend, mich auf die Seite der Synoptiker stelle. Welche dieser drei Ansichten verdient, wenn sie mit einander verglichen werden, durch die Consequenz der Durchführung und die relativ befriedigendste Lösung der dabei in Betracht kommenden Schwierigkeiten den Vorzug vor den beiden andern?

Erster Standpunkt.

Die Gleichstellung des Johannes und der Synoptiker.

Hr. Luthardt nimmt, indem er die Differenz läugnet, den Beweis einer Behauptung auf sich, deren Unrichtigkeit in der neuesten Zeit immer allgemeiner anerkannt worden ist. Beinahe alle bedeutenderen kritischen und exegetischen Auktoritäten sind darin einverstanden, dass den Worten des Johannes nicht blos 13, 1 sondern auch in den dieser Stelle ganz entsprechenden 13, 29. 18, 28. 19, 14. 31 die grösste Gewalt angethan wird, wenn man ihn sagen lassen will, Jesus habe mit seinen Jüngern dasselbe Mahl gehalten, das die Synoptiker als das auf den 14ten Nisan fallende Passahmahl beschreiben. Schon de Wette hat die exegetische Unlösbarkeit des Widerspruchs als ein feststehendes Resultat ausgesprochen und Brückner hat nicht gewagt, es wankend zu machen. Auch Hase (a. a. O. S. 176 f.) hält diesen Weg der Ausgleichung für unmöglich und bemerkt mit Recht: für jede der johanneischen Stellen sei zwar eine künstliche Deutung beigebracht worden, durch die der Widerspruch gegen die synoptische Zeitangabe schwinde, aber es sei unwissenschaftlich, einen selbstständigen Zeugen, der in mehrfachen, unbefangen hervortretenden Aeusserungen über ein Zeitverhältniss mit sich selbst vollkommen übereinstimme, nur aus Accommodation zu andern Zeugen anders zu deuten, als er ohne dieselbe verstanden werden müsste. Vergebens sieht man sich bei Luthardt nach neuen Gründen für seine antiquirte Behauptung um, er kann nur die alten gezwungenen Deutungen [1]) wiederholen und gibt sich nicht einmal viele Mühe,

1) Ueber ihre Widerlegung ist besonders Meyer zu Joh. 18, 28 zu vergleichen. Auch Meyer spricht sich sehr entschieden dahin aus, es sei kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken, als die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern, und nur die Harmonistik habe auch hier das Mögliche gethan, um Uebereinstimmung nachzuweisen, allein die Differenz zwischen beiden sei unausgleichbar und man könne nur fragen, auf welcher Seite die geschichtliche Richtigkeit sei.

sie auch nur scheinbar zu rechtfertigen. So möge er denn nun auch sehen, wie ihm seine Harmonistik gelingt. Ist in jenem Punkte Johannes so vollkommen mit den Synoptikern einverstanden, so kann es in der ganzen evangelischen Geschichte keine reelle Differenz zwischen ihm und den Synoptikern geben. Diess ist auch die Ansicht des Hrn Luthardt, und es ist demnach nur zu erklären, wie ungeachtet dieser Identität die evangelische Geschichte bei Johannes und den Synoptikern und auch bei diesen selbst in einer so verschiedenen Form der Darstellung erscheint. Ueber diese den Ursprung und das Verhältniss der Evangelien überhaupt betreffende Frage spricht sich Hr. Luthardt so aus (1. S. 220): „In vierfacher Gestalt haben wir die evangelische Verkündigung von Christo vor uns. Nicht eine andere Lehre von ihm werde uns gebracht, sondern derselbe Christus geschichtlich gelehrt oder lehrhaft verkündigt, nur je anders. Diess habe seinen Grund nicht in anderer Auffassung, in fortgeschrittener Erkenntniss u. dergl., sondern in der Gestalt des Bereichs und des geschichtlichen Stadiums, innerhalb dessen und in Beziehung worauf Christus verkündigt werde. Für die erste Gemeinde Christi innerhalb der Grenzen Israels sei die Art des ersten Evangeliums die rechte Gestalt der Verkündigung Christi gewesen: einen bestimmten für diese Absicht zunächst geeigneten Stoff habe Matthäus dazu verwandt. Wie derselbe Stoff sich gestaltete, wenn er heidenchristlichen Gemeinden verkündigt wurde, lehren uns die folgenden beiden Evangelien, die sich wohl eben darum auf denselben Stoff im Ganzen beschränken, weil sie nicht apostolischer, also nicht ursprünglicher, sondern abgeleiteter Herkunft seien. Ein anderes sei das Bedürfniss gewesen, nachdem das Gemeinwesen Israels untergegangen und der Unterschied zwischen Heiden- und Judenchristen innerhalb der christlichen Kirche seine frühere Bedeutung verloren hatte, so dass er in der evangelischen Lehrunterweisung von Christo nicht mehr zu berücksichtigen war, wenn es gegenüber der allgemeinsten Anfeindung des Glaubens an Christus den allgemeinen Nachweis von der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Natur des Glaubens, gegenüber

der Lästerung Christi die allgemeinste Aussage desselben bedurfte. Solcher Art sei das vierte Evangelium. Person und Leben Christi in seiner wesentlichsten und umfassendsten Bedeutung lege es dar für eine Kirche, welche nunmehr blos die in sich einheitliche Kirche gewesen sei, und in welcher nicht mehr einzelne Bestandtheile besondere Bedeutung gehabt haben, für welche also auch nicht mehr einzelne Seiten der Erscheinung Christi in evangelischen Schriften darzulegen, sondern das Ganze derselben auszusagen gewesen sei. Wolle man diess nun eine Ergänzung der Synoptiker nennen, welche nicht aus Rücksicht auf dieselben, wiewohl nicht ohne Rücksicht auf sie geschehen sei, so möge das immerhin geschehen." Ergänzend verhält sich also Johannes zu den Synoptikern, wenn er aber zugleich so hoch über ihnen steht, was sie nur Partikuläres haben, in universeller Weise gibt, als die Vollendung und Einheit des Ganzen, so ist schon dadurch der Vermuthung Raum gegeben, dass er in dem Einen und Andern wohl auch berichtigend über sie hinausgegangen ist. Darin aber steht er auf gleicher Linie mit ihnen, dass jeder der vier Evangelisten die evangelische Geschichte von einem bestimmten Gesichtspunkt aus darstellt. Hiemit wird über die Entstehung und Beschaffenheit der Evangelien in der Hauptsache dasselbe behauptet, was die neueste Kritik meint, wenn sie sie als Tendenzschriften bezeichnete. Sie sind keine rein historische, unmittelbar nur für den Zweck der geschichtlichen Ueberlieferung verfasste Berichte, sondern schriftstellerische Darstellungen mit einem bestimmten Interesse nach Massgabe der gegebenen Verhältnisse und der Individualität ihrer Verfasser. Dem Verdacht einer Umgestaltung und Fälschung der Geschichte glaubt Hr. Luthardt dadurch hinlänglich zu begegnen, dass er jedes der vier Evangelien als eine blosse Auswahl aus dem gegebenen geschichtlichen Stoff betrachtet. Es durfte also jeder Evangelist nur aus der Geschichte nehmen, was er für seine Darstellung brauchte. „Es bedurfte nur einer zu diesem Behuf gemachten Auswahl und Zusammenstellung, keiner Umgestaltung. Oder sollte Jesu Leben nicht reich genug gewesen sein, um es von verschiedenen in

ihm selbst liegenden Gesichtspunkten aus zu betrachten und darzustellen? Vertrug diess eines Sokrates Leben, wie vielmehr dessen, bei welchem jeder einzelne Moment seiner Selbstbezeugung eine Unendlichkeit in sich schloss" (I. S. 196. 197). Es muss jedoch schon diese Parallele, sowie überhaupt die Annahme einer Auswahl einiges Bedenken erregen. Wählt man aus, so stellt man sich mit einer leitenden, die Wahl bestimmenden Idee über die möglichen Gegenstände der Auswahl, die Idee beherrscht den Stoff. Hr. Luthardt selbst spricht daher in Ansehung der Evangelien von einer Unterordnung der Geschichte unter einen Grundgedanken, und es ist auffallend, wie er die Behauptung, dass das vierte Evangelium um der herrschenden Idee willen ungeschichtlich sei, nur mit der Instanz zurückweist, woher man wisse, dass die Synoptiker geschichtlicher seien als das vierte? Man setze voraus, dass sie geschichtlich seien. Wenn nun aber auch diese nicht blos geschichtlich, sondern auch lehrhaft seien? wenn bei ihnen auch die Geschichte einem Grundgedanken untergeordnet sei? und gerade bei Matthäus am meisten, welchen man gern für den geschichtlichsten halte? Es sei schon gezeigt, dass ein Grundgedanke den einzelnen Evangelien zu Grunde liege, nach welchem bei ihnen der geschichtliche Stoff ausgewählt und geordnet sei, I. S. 196 f.

Ein solches Zugeständniss ist bedeutend genug, um selbst eine solche Ansicht von dem johanneischen Evangelium, wie die meinige ist, nicht in zu weiter Ferne erscheinen zu lassen. Das Einzige, wodurch sich Hr. Luthardt gegen den Vorwurf schützen kann, dass durch seine Ansicht die Geschichtlichkeit der Evangelien zu sehr in Frage gestellt werde, ist die Unbestimmtheit der Voraussetzung, dass ihr Inhalt dem gegebenen geschichtlichen Stoff entnommen sei, wogegen sich nichts einwenden lässt, solange nicht die Unvereinbarkeit der verschiedenen Darstellungen an bestimmten Stellen nachgewiesen ist. Eine Stelle dieser Art ist nach dem schon Bemerkten die 13, 1. f. Wie viele andere Stellen gibt es aber auch sonst, bei welchen man gleichfalls zu der Annahme genöthigt ist, dass die eine Darstellung die andere ausschliesse, sobald

man beide genauer mit einander vergleicht! Wie ist es möglich, das, was die Synoptiker von dem Auftritt des Täufers bis zum Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jesu erzählen, in der johanneischen Darstellung unterzubringen, wenn die geschlossene Zahl der sechs unmittelbar auf einander folgenden Tage in jedem Fall die Einschiebung der vierzigtägigen Versuchung, die doch auch nicht erst nach der Hochzeit in Cana stattgefunden haben kann, rein unmöglich macht? Hr. Luthardt hat sich zum Nachtheil der Sache seine Aufgabe dadurch sehr leicht gemacht, dass er es nicht für nöthig hielt, in die Beantwortung solcher Fragen und die Untersuchung des Verhältnisses zu den Synoptikern näher einzugehen, und doch konnte auch er die Unvereinbarkeit der beiderseitigen Darstellungen da und dort nicht unbemerkt lassen, wie er z. B. 2. S. 401 bemerkt, dass für die von Lukas erzählte Sendung Jesu zu Herodes der vierte Evangelist seiner Anlage nach keinen Raum gehabt habe. Warum soll sie nur bei ihm keinen Raum haben, wenn doch, was in der Wirklichkeit neben und nach einander Raum findet, auch in der Darstellung verschiedener Schriftsteller, wofern sie nur gleich historisch erzählen, sich nicht ausschliessen kann? Wenn freilich Hr. Luthardt über solche Fragen nichts Besseres zu sagen wusste, als man sonst bei ihm zu ihrer Erledigung findet, so wird niemand sein Stillschweigen sehr zu bedauren haben. Was will es heissen, wenn er die so wichtige Frage, warum Jesus nur bei Johannes gleich anfangs in Judäa und Jerusalem auftritt, während ihn die Synoptiker nur in Galiläa und Samaria thätig sein lassen, mit der Gegenfrage abfertigt (1. S. 358 f.): „Wo sollte er auch anders zuerst auftreten, wenn er auch nur als Prophet in Israel auftreten wollte, als im religiösen Mittelpunkt Israels, wo besser als in Jerusalem, wann besser als zur Passahzeit?“ Warum sagen aber gleichwohl die Synoptiker über diese einzig beste Weise seines Auftretens, wenn es sich wirklich so verhielt, da, wo man es bei ihnen erwarten sollte, nicht das Geringste, wie konnte auch Matthäus diess verschweigen, wenn doch er gerade vorzugsweise für Israel und vom Standpunkt Israels aus geschrie-

ben hat? Hier liesse sich freilich, wofern nur die beiderseitigen Schriftsteller selbst beides auf gleiche Weise berichteten, das Eine neben dem Andern denken, aber man nehme nicht blos das erste Auftreten Jesu in Galiläa und Judäa, sondern seinen Eintritt in die Welt und Menschheit, wie ihn Johannes und die Synoptiker darstellen. Es ist noch viel zu wenig beachtet, wie die beiden Darstellungen einander geradezu ausschliessen. Hr. Luthardt meint (1. S. 199 f.), wenn man nach der Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern in Betreff der Logoslehre frage, werde am Ende nichts genannt werden können, als die Präexistenz. „Diese sei nun allerdings bei den Synoptikern nicht gelehrt. Aber wenn wir erwägen, was sie mit ihren Evangelien wollten, dass sie doch nicht Alles und Jedes, was sie von Jesu wussten, sagen wollten, sondern nur das Besondere, das sie sich vorgesetzt hatten, so werden wir auch leicht erkennen, dass sie nur darum nicht speciell davon reden, weil sie keinen Anlass, keinen Beruf in ihrer Schrift dazu hatten. Dass sie aber durch ihre Darstellung geradezu ausgeschlossen sei, müsste erst noch bewiesen werden. Die Stellung, welche sie Christo in ihren eschatologischen Lehrstücken anweisen, fordere die Präexistenz mit Nothwendigkeit. Und Stellen wie Matth. 22, 42 f. deuten sie an.“ Bewiesen ist auch hier nichts, sondern nur behauptet. Fordern die eschatologischen Lehrstücke der Synoptiker mit so evidenter Nothwendigkeit die Präexistenz, so hätte es Hrn Luthardt nicht so schwer fallen sollen, diess auch nachzuweisen, er hat es aber wohl mit gutem Grunde nicht gethan. Lassen die eschatologischen Lehrstücke Jesum als den Herrn vom Himmel wiederkommen, so setzt diess voraus, dass er zuvor von der Erde in den Himmel erhöht worden ist, wie soll aber daraus folgen, dass er als präexistirendes Wesen von Ewigkeit bei Gott war? Und wer wird in einer dialektischen Argumentation wie die Matth. 22, 42 das Dogma von der Präexistenz als wesentlichen Bestandtheil der neutestamentlichen Christologie auch nur angedeutet finden können? Behauptet man, auch die Synoptiker setzen, obgleich sie nichts davon sagen, die Präexistenz Jesu als des göttlichen

Logos voraus, so übersieht man den wesentlichen Unterschied der beiden, nicht blos verschiedenen, sondern sogar entgegengesetzten Standpunkte, auf welchen Johannes in seiner Lehre vom Logos und die Synoptiker in ihrer Erzählung von der Geburt Jesu stehen. Wie kann denn dasselbe Subjekt, das die Synoptiker vermittelst seiner übernatürlichen Erzeugung durch den heiligen Geist erst entstehen und ins Dasein treten lassen, zuvor schon als der ewige Logos existirt haben? Muss es selbst Hr. Brückner als einen unerklärlichen „Umstand" hervorheben, dass der Logos persönlich gedacht werde, ohne dass diess mit dem Akt der Fleischwerdung und der Bewusstseins-Einheit Jesu irgendwie vermittelt wäre, so haben wir denselben Mangel an aller Vermittlung, oder vielmehr den Widerspruch, dass dasselbe Subjekt, das erst wird und entsteht, ein zuvor schon gewesenes und existirendes sein soll, oder als existirendes erst zu existiren angefangen haben soll, bei Johannes und den Synoptikern noch klarer und augenscheinlicher vor uns, unter der Voraussetzung, dass beide von derselben Persönlichkeit desselben Subjekts reden. Und wenn auch die Synoptiker nicht Alles und Jedes, was sie von Jesu wussten, sagten, so sollte man doch wenigstens erwarten, dass sie das gesagt haben werden, was man vor allem wissen musste, wenn man nicht eine gar zu unvollkommene Vorstellung von der Persönlichkeit dessen, welchen sie verkündigten, haben sollte. Unvollkommen zum wenigsten wäre aber ihre Lehre von der Person Jesu gewesen, wenn sie den, der, wie sie wussten, an sich ein göttlich präexistirendes Wesen war, nur als ein menschlich geborenes darstellten. Entweder wussten sie also mehr, als sie sagten, und verschwiegen es auf unerklärliche Weise, oder wenn sie selbst nicht mehr wussten, wer bürgt uns dafür, dass nur der vierte Evangelist den wahren Aufschluss über die Person Jesu gibt, wenn doch ohne die Appellation an ein Wunder, die freilich jede Frage dieser Art sehr überflüssig macht, die eine Darstellung die andere geradezu ausschliesst? Was hier eine physische oder logische Unmöglichkeit ist, ist an einem andern Orte wenigstens eine moralische und psychologische. Sollen die beiden Darstellungen

durchgängig so in einander eingeschoben werden, dass alles zusammen, was sie enthalten, die Einheit eines zusammenhängenden geschichtlichen Ganzen bildet, so muss der von den Synoptikern geschilderte Seelenkampf Jesu in Gethsemane erst nach dem hohenpriesterlichen Gebet bei Johannes K. 17 stattgefunden haben. Wie lässt sich aber diess denken, wenn nicht das Eine oder das Andere zu einem doketischen Scheinbild werden soll? Die Erklärung, die Hr. Luthardt versucht, macht nur um so klarer, wie beides nicht die gleiche historische Realität haben kann. Jesu innerstes Personleben, wie es in seinem Gebet offenbar werde, sei siegesgewiss und siegesfreudig. Aber nach Seiten seiner Natur und der Schwachheit des Fleisches sei er der Anfechtung des Satans ausgesetzt. Diese zu erwarten, gebe uns der Evangelist selbst Anlass, 14, 30. Aber er berichte sie nicht. Denn der Sieg, welchen Jesus über die Anfechtung gewinne, sei kein anderer, als der den er K. 17 bereits gewonnen habe, er gewinne ihn dort, weil er ihn hier bereits habe. Darum brauche der Evangelist jenen Vorgang nicht zu berichten und er dürfe ihn auch nach der Anlage seiner Schrift nicht berichten. Denn da er nicht die Geschichte erst zu erzählen, sondern die bereits bekannte Geschichte ihrem Wesen nach verstehen zu lassen durchweg bedacht sei, so sehen wir ihn stets die Voraussetzungen herausheben und aufzeigen, in welchen das Wesentliche des Geschichtlichen bereits enthalten und von welchen aus es dann verständlich sei. So habe er in dem Wort und der Stimmung des Siegers über die Welt die Voraussetzung gegeben, von welcher aus sein Sieg in Gethsemane erst recht verständlich sei. Wie sollte er noch einmal vor der Gefangennehmung berichten, wie er sich diese Freiheit errungen habe, da wir den siegesfreudig und willensfrei Gewordenen bereits vor uns sehen? (2. S. 375 f.). Diess heisst also kurz: es fehle die Scene in Gethsemane, weil Johannes nur dasselbe noch einmal hätte berichten müssen, was er schon berichtet hatte, den Sieg Jesu über die Anfechtung. Wie kann man aber diess sagen? Wäre Jesus nach seiner Siegesgewissheit bei Johannes erst noch in einen solchen

Zustand innerer Anfechtung gerathen, wie er uns bei den Synoptikern erscheint, so hatte er eben damals den Sieg noch nicht errungen, und Johannes hat anticipirend an einem ganz andern Orte berichtet, was er erst nachher hätte berichten sollen. Brachte es aber die Anlage seines Evangeliums so mit sich, so muss man auch annehmen, dass die Scene in Gethsemane für ihn nicht die Bedeutung und historische Realität hatte, die sie bei den Synoptikern hat, und welche Berechtigung gibt er uns selbst zu dieser Annahme, wenn er zwar allerdings 14, 30. seinen nahenden Tod als ein Kommen des Fürsten der Welt bezeichnet, aber auch sogleich hinzusetzt: *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*? Gerade wenn man die Scene in Gethsemane aus einer Anfechtung des Satan erklärt, kann sie Johannes nicht für eine wirkliche Thatsache im Sinne der Synoptiker gehalten haben, weil ja, wenn sie wirklich so stattgefunden hätte, der Satan allerdings sehr viel in oder an Jesu gehabt, und sehr stark auf sein Gemüth eingewirkt hätte. Und nicht blos welchen Wechsel der Stimmung, sondern auch welchen geringen Grad von Selbstkenntniss müsste man in Jesu voraussetzen, wenn er so kurze Zeit nach jenem siegesgewissen und siegesfreudigen Wort in den Abschiedsreden an die Jünger: *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* Joh. 16, 33. zu seinen Jüngern hätte sagen müssen: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* Matth. 26, 38.? Mag man diess noch so oft für möglich halten und psychologisch wahrscheinlich zu machen suchen, es wird diess doch niemand im Ernste glauben, wem nicht seine dogmatischen Vorurtheile lieber sind als die einfache natürliche Wahrheit der evangelischen Geschichte. Bedenkt man sodann noch, wie Johannes zwar die Scene in Gethsemane nicht hat, aber doch auch wieder etwas jenem innern Kampf Analoges, nur an einem andern für ihn passenden Orte (12, 27.) und nur so weit als es mit dem Charakter seiner Darstellung sich vertrug, so müsste man in der That sehr unlebendiger, dogmatisch frostiger Natur sein, wenn man der Versuchung widerstehen könnte, auf solchen Spuren dem Verfasser des Evangeliums weiter nachzugehen, um ihn in der geheimen Werkstätte seiner schriftstellerischen Gedanken und seines schaffenden Geistes zu belauschen.

So schwierig, ja so unmöglich ist es, den Johannes und die Synoptiker so in einander zu fügen, dass alles und jedes auf einander passt. Die beiden Darstellungen schliessen sich nirgends recht zusammen, und je genauer man sie vergleicht, um so mehr überzeugt man sich nur davon, dass es nicht blos zufällig auf dem einen oder andern Punkt an Uebereinstimmung und Einheit im Einzelnen fehlt, sondern durch das Ganze hindurch ein wesentlich verschiedener Geist und Charakter geht. Die evangelische Geschichte müsste aus zwei heterogenen, so gut wie dualistisch verschiedenen Elementen bestanden haben, wenn der Eine die eine, der Andere die andere Seite derselben zum Gegenstand seiner Darstellung gewählt hätte, man könnte nicht sowohl von einer Auswahl aus der Masse des verschiedenartigen Stoffs als vielmehr nur einer Wahl zwischen zwei verschiedenen parallelen Gestaltungen reden. Nur um so mehr aber dringt sich die Frage auf, ob die Verschiedenheit, die nicht zu läugnen ist, ihren Grund in einer durch das Objekt bedingten Wahl oder Auswahl hat, oder nicht vielmehr in der Subjektivität des wählenden oder auswählenden Schriftstellers selbst. Hr. Luthardt verkennt die Bedeutung dieser Frage nicht, nur ist er der Meinung, es lasse sich, was die neueste Kritik in dieser Beziehung am johanneischen Evangelium verfehlt habe, sehr leicht und einfach wieder gut machen, und sogar recht nützlich für die Zwecke der Apologetik verwenden, man könne ihr ihren Process lassen, sie habe ebendarin, indem sie das Evangelium unter diesen Gesichtspunkt stellte, das ganz Richtige getroffen, nur dürfe man an keinen subjektiven und dialektischen Process denken, sondern blos an einen objektiven, und die innere Nothwendigkeit des Fortschritts von keiner andern, als einer ethischen verstehen. Allein so einfach ist die Sache doch nicht. Entweder bleibt von dem Process, welchen man für die tiefere Auffassung des Evangeliums haben will, nichts, was noch mit Recht so genannt zu werden verdient, oder wenn man ihn nicht ganz fallen lassen will, so lasse man es sich auch gefallen, dass dabei auch die Subjektivität des Evangelisten betheiligt ist. Hr. Luthardt aber

will immer das Eine ohne das Andere, und verwickelt sich so nur in immer neue Widersprüche. Er bestreitet gegen Ebrard, dass der Evangelist das letzte Zeugniss des Täufers von Jesu (3, 27 f.) in der ursprünglichen Form gebe, fährt dann aber doch in demselben Zuge so fort: „Wenn aber Baur meint, wenn man einmal der Subjektivität des Evangelisten Zugeständnisse mache, so sei keine Grenzlinie mehr zu ziehen, durch welche die letzte Konsequenz abgeschnitten werden könnte, dass am Ende alles subjektiv, d. h. unwirklich sei, so trifft das nicht einmal die Zugeständnisse Lücke's, gegen welche er diesen Schluss richtet, noch viel weniger aber uns, die wir die Gedanken ausnahmslos als geschichtlich möglich, somit wirklich finden, und im Ausdruck nur in geringem Maass die Subjektivität des Evangelisten walten sehen" (I. S. 174). Das geschichtlich Mögliche ist also für Hrn. Luthardt auch das geschichtlich Wirkliche! Die Darstellung des Evangelisten ist nicht subjektiv, und doch auch wieder subjektiv, nur in geringem Maasse, sie ist ausnahmslos geschichtlich, aber doch auch wieder nicht ohne alle Ausnahme! Mit einem so leeren, völlig werthlosen Gerede, das selbst etwas rein Subjektives ist, ist es freilich sehr leicht Andere zu widerlegen. Man bildet sich ein, sie widerlegt zu haben, und hat sie dann auch wirklich widerlegt! Gibt man einmal die Subjektivität einer Darstellung auch nur in geringem Maasse zu, so streitet man über das Mehr und Weniger, und zuletzt hat nur der Recht, welcher dieser Subjektivität auf den Grund zu kommen, und sie in ihrem Ursprung zu begreifen weiss. Sosehr Hr. Luthardt die von ihm zwar zugegebene aber zugleich geläugnete Subjektivität auf ein Minimum zu beschränken, und innerhalb der bescheidensten Grenzen zu halten sucht, sie wächst ihm doch unversehens immer wieder über den Kopf hinaus. Man sehe nur, wie er sogar die Anonymität des Evangeliums aus der Subjektivität seines apostolischen Verfassers erklärt I. S. 72: „Warum Johannes sich nicht genannt habe, da doch z. B. Matthäus sich unbedenklich nenne (9, 9.), habe offenbar in dem verschiedenen Charakter der beiden Evangelien seinen Grund. In dem Grade als das erste

objektiv gehalten sei, und der Evangelist ausser der nach einem gewissen Grundgedanken getroffenen Auswahl und Zusammenstellung des historischen Stoffs, den er in seiner objektiven Form möglichst belasse, sich darauf beschränke, je an einzelnen Stellen, am liebsten am Schlusse der einzelnen Abschnitte, in der Geschichte Jesu die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung in Geschichte und Wort aufzuzeigen, habe er sich auch ohne alles Bedenken nennen können. Denn seine Person verschwinde vollständig in dem Objekt, das er, wie es sich ihm bot, wie es sich überhaupt sichtlich darstellte, wiedergebe. Anders sei es bei dem vierten Evangelisten. In einer Menge erklärender Bemerkungen, Vor- und Rückweise, Reflexionen u. dgl. trete seine Subjektivität heraus. Auch sei er sich viel bewusster und sei es viel deutlicher auf der Hand liegend, dass seine Schrift aus einem unendlichen Stoff eine nach einer besondern Absicht getroffene Auswahl sei, welche des äusserlich Geschichtlichen im Grunde, verglichen mit den Synoptikern, sehr wenig enthalte. Und was jene Absicht betreffe, so bekenne er selbst und gebe auch sonst deutlich zu verstehen, dass es nicht das in die Augen Fallende an Jesu sei, was er habe darstellen wollen, sondern vielmehr das nur dem Glauben Erkennbare, der sich an Jesu Person hingab, und ihrem Eindruck, den sie machen wollte, nicht widerstand; kurz, was er im Glauben an den Gottessohn in Jesus geschaut 1, 14. Was er nun so berichte, sei zu einer Einheit zusammengearbeitet, von Anfang bis zu Ende, die sein Evangelium ihm in ganz anderer Weise als sein Werk erscheinen und empfinden lassen musste, als diess etwa bei Matthäus habe der Fall sein können. In dem Grade nun als sein Evangelium in seinem eigenen Bewusstsein subjektiven Charakter an sich getragen habe, habe er seinen eigenen Namen möglichst zurücktreten zu lassen, sich innerlich bestimmt fühlen müssen". Es ist diess gewiss eine höchst seltsame Art zu schliessen. Jeder Andere würde wohl aus denselben Voraussetzungen, von welchen Hr. Luthardt ausgeht, eher den entgegengesetzten Schluss ziehen. Je objektiver eine geschichtliche Darstellung ist, um so weniger kann es dem nur in der

Sache selbst lebenden Verfasser um die Nennung seiner Person zu thun sein, je subjektiver sie dagegen ist, um so mehr wird er sich von selbst gedrungen fühlen, sich auch zu nennen, und es sogar für eine gewisse Pflicht halten müssen, damit man an seinem Namen einen Maasstab zur Beurtheilung der Subjektivität seines Werkes habe, er müsste denn nur besondere Gründe zur Verschweigung seines Namens haben. Hr. Luthardt wird es doch nicht so meinen, Johannes habe, je mehr er sich der Subjektivität seiner Darstellung bewusst war, um so mehr Bedenken tragen müssen, auch vollends seinen Namen dazu zu geben, weil sich sonst seine Subjektivität gar zu offen an den Tag gelegt hätte? Ich sehe jedoch von dieser in jedem Fall höchst eigenthümlichen Argumentationsweise ab, und halte mich blos an das in ihr gemachte Zugeständniss der Subjektivität der johanneischen Darstellung. Kann man in dieser Beziehung mehr einräumen, wenn das für ausnahmslos geschichtlich erklärte Werk nun mit einem Mal so subjektiv sein soll, dass Johannes im Unterschied von Mattbäus es vorzugsweise als sein Werk betrachten und sich sogar schenen musste, es als das seinige zu bezeichnen oder offen zu sagen, wie subjektiv es sei? Geschichtlich soll dabei doch das Evangelium sein, aber man beachte wohl, welches Gewicht Hr. Luthardt darauf legt, dass es dem Verfasser desselben nicht um das äusserlich Geschichtliche zu thun sei, dass er nicht das an Jesu in die Augen Fallende, sondern vielmehr das nur dem Glauben Erkennbare, das, was er im Glauben an den Gottessohn in Jesus geschaut, darstellen wolle. Was man im Glauben schaut, kann auch blos Geglaubtes sein, eine innere Anschauung des Glaubens, und wenn auch der Glaube auf geschichtlichem Grunde beruht und davon ausgeht, so kann sehr leicht geschehen, dass das Geschichtliche im Lichte des Glaubens unbewusst und unwillkührlich idealisirt wird. Ist das äusserlich Geschichtliche die Nebensache, soll es nur dazu dienen, den Gottessohn, wie er vor dem Auge des Glaubens steht, in seiner Grösse und Herrlichkeit darzustellen, so kann es nicht anders sein, als dass die Idee, die der Inhalt des Glaubens ist, der Gegenstand, welchen der Glaube in seiner

innern Anschauung ergriffen hat, über das Geschichtliche übergreift, Idee und Geschichte verhalten sich, wie Inhalt und Form, und je überwiegender der Inhalt ist, um so mehr muss sich die Form nach ihm richten, um das zu seiner Darstellung geeignete Mittel zu sein. Diess ist nur die natürliche Consequenz aus den von Hrn. Luthardt selbst aufgestellten Prämissen, und es ist somit nicht zu sehen, wie der geschichtliche Charakter des Evangeliums aufrecht erhalten werden kann, wenn die Subjektivität des Verfassers einen so bedeutenden Einfluss auf seine Darstellung gehabt haben soll, wie Hr. Luthardt ausdrücklich behauptet. Alles, was er zur Charakteristik des johanneischen Evangeliums hervorhebt, ist immer wieder dieselbe Beschränkung seines geschichtlichen Charakters, dass es selbst nicht geschichtlich sein wolle, die Geschichte nur als etwas Aeusseres behandle, worin sich sein eigentlicher Inhalt zu erkennen geben soll. Nachdem er S. 70—84 in seiner Weise gezeigt hat, dass die von ihm hervorgehobenen einzelnen Notizen sämmtlich ihre beabsichtigte und für den Gedanken des Zusammenhangs bedeutungsvolle Stelle im Ganzen der Erzählung haben, zieht er daraus das doppelte Resultat: „für's Erste sehen wir, wie klar der geschichtliche Verlauf in allem Einzelnen dem Evangelisten vorschwebe, so dass ihm die speciellen Bestimmungen, wo er wolle, zumal, wo sie in innerem Zusammenhang selbst stehen, ohne Mühe zu Gebot stehen, zum Andern aber, indem er sie blos beifüge, wo sie für die Sache und ihren Gedanken von Bedeutung seien, erkennen wir, dass ihm die äussere Geschichte nur dienen soll, um etwas damit auszusagen". „Kurz", sagt er in demselben Sinne S. 98, um aus seiner Charakteristik Jesu das Resultat zu ziehen, „wir mögen hinblicken, wohin wir wollen, es sei auf die einzelnen zeitlichen und örtlichen Notizen, oder auf die einzelnen zerstreuten Züge des Bildes Jesu, immer bleibe das Resultat dasselbe, nicht um die äussere Geschichte an und für sich sei es dem Evangelisten zu thun, sondern sie diene ihm als Offenbarung und Zeichen des Wesentlichen", und wenn er auch sogleich hinzusetzt, „aber dennoch höre sie damit nicht auf, wahrhaft geschichtlich, höre auch Jesus nicht

auf, eine leibhafte wirkliche Persönlichkeit zu sein, so erhellt von selbst, wie wenig damit gesagt und wie wenig dadurch die Möglichkeit abgeschnitten ist, dass das johanneische Evangelium auch so Manches enthält, was in geschichtlicher Form einen blos ideellen Inhalt hat. Ich wüsste wenigstens nicht, welche weitere Zugeständnisse ich zu verlangen hätte, um für alles, was ich zur Begründung meiner Ansicht nöthig habe, schon in dem Bisherigen die Zustimmung des Hrn. Luthardt zu haben. So oft er auch versichert, dass das johanneische Evangelium historisch sei, lässt er dieser Versicherung sogleich die Behauptung des Gegentheils auf dem Fusse nachfolgen. „Dass unser Evangelium historisch sei", sagt er aufs Neue I. S. 191 „haben wir bis jetzt zur Genüge gesehen. Aber dass es nicht blos historisch ist, dass das Geschichtliche einer weiteren Absicht dient, darauf wurden wir nicht minder allenthalben geführt. Historisch ist es sosehr, dass selbst die Reden ein wesentliches Stück der Geschichte sind, welche in demselben berichtet wird. Und wiederum nicht blos historisch ist es in solchem Grade, dass einzelne Geschichten gar nicht durchgeführt werden, sondern blos die Einleitung bilden für eine Lehrunterweisung, welche wiederzugeben demnach als die wesentliche Absicht des Evangelisten erscheint. So ist das Gespräch mit Nikodemus in der Berichterstattung des äussern Vorgangs eigentlich ohne Schluss. In gleicher Weise die folgende Geschichte von dem Streit der Juden mit den Schülern des Täufers. Beide Male, sehen wir, dient der geschichtliche Vorgang einem Andern. — Der Evangelist hat es mit Jesu Offenbarung auf der einen, mit Glaube und Unglaube auf der andern Seite zu thun. In wie weit ihm die Geschichte hiefür Angemessenes bietet, berichtet er sie, in wie weit nicht, lässt er sie weg". Dabei kommt ihm selbst der Gedanke, dass er zu sehr auf meine Seite trete, und er wirft selbst die Frage auf: „Ob er nun aber, wie Baur und seine Schule so zuversichtlich behaupten, nicht eben hiefür die Geschichte gebildet habe, um seinen Gedanken in ein äusseres Gewand zu hüllen"? Allein, erwiedert er darauf, „eben jener Unterschied im Bericht der einzelnen Vorgänge, den

wir beobachtet, widerlegt diese Behauptung. Denn warum gibt er dann jenen Geschichten nicht auch einen Schluss, wie er ihn brauchte? warum lässt er sie ohne Schluss? Offenbar nur darum, weil ihm der Ausgang für die Durchführung seiner Absicht ohne weitere Bedeutung war. So hat er also die Geschichte nicht gemacht, sondern genommen, und so weit sie ihm dienen konnte, benutzt". Es ist diess wieder einer der merkwürdigen Schlüsse, deren sich so manche bei Hrn. Luthardt finden, ein Schluss aus Prämissen, aus welchen ein Anderer die gerade entgegengesetzte Folgerung ziehen wird. Wie soll denn daraus, dass der Evangelist Erzählungen gibt, bei welchen der Schluss fehlt, welchen sie haben sollten, folgen, dass er sie nicht gemacht, sondern genommen, d. h. als wirkliche Geschichte vorgefunden hat? Ich glaube vielmehr so schliessen zu müssen: so gut er willkürlich hinweggelassen hat, kann er auch willkührlich hinzugesetzt haben, so gut er eine Erzählung nur bis zu dem Punkte gibt, bis zu welchem er sie für seine Zwecke brauchen konnte, kann er sie für seinen Zweck auch erst gemacht haben. Ist einmal das Geschichtliche, als etwas blos Aeusserliches, sosehr das blosse Mittel zur Darstellung eines bestimmten Inhalts, wie von Hrn. Luthardt vorausgesetzt wird, wer bürgt uns dafür, dass es nicht blos eine äussere Einkleidung ist, für welche zwar der Stoff im Allgemeinen aus dem Material der evangelischen Ueberlieferung genommen, aber auch so modificirt worden ist, dass wir nicht mehr wissen können, was wirkliche Geschichte oder blosse Fiktion ist? Wer kann z. B. wissen, ob der blos johanneische Nikodemus, welcher nur kommt, um nach einer Unterredung mit Jesu, von welcher man auch nicht weiss, wo sie aufhört und in die eigenen Worte des Evangelisten übergeht, sogleich wieder spurlos zu verschwinden, eine wirkliche historische Person ist, oder nicht? Es ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, dass es einen in eine solche Beziehung zu Jesus gekommenen Nikodemus gab, nur kann man nicht sagen, dass der Charakter des Evangeliums diese Annahme erfordere. Hatte es sich der Evangelist zur Aufgabe gemacht, den Glauben und Unglauben in

den verschiedenen Phasen ihres gegenseitigen Verhältnisses als die Momente des in der evangelischen Geschichte sich entwickelnden Processes darzustellen, so musste er solche sie repräsentirende konkrete Gestalten haben, wie Nikodemus und die Samaritanerin sind, wenn er sie auch nicht an der Stelle, wo er sie nöthig hatte, als geschichtliche Personen vorfand, er musste wenigstens die aus der synoptischen Tradition Genommenen erst für den Zweck seiner Darstellung modificiren, wie diess schon an dem Königlichen 4, 46 f. zu sehen ist. Es ist überhaupt nicht blos der Schluss, welchen man nicht selten an Erzählungen des johanneischen Evangeliums vermisst, es erscheint auch sonst so Manches in ihnen unmotivirt und zusammenhangslos, was uns hindert, eine klare Anschauung des geschichtlichen Hergangs zu gewinnen. Was noch insbesondere die johanneischen Reden betrifft, so gibt auch Hr. Luthardt zu, was längst so ziemlich allgemein anerkannt ist, dass die Sprache Jesu und des Evangelisten kaum zu scheiden sei, nur meint er, wenn auch der Evangelist nicht im Stande gewesen sei, die Reden, die er als Reden Jesu berichten wolle, der Modifikationen völlig zu entkleiden, die sie im Assimilationsprocess eines langen Lebens erhalten haben, so seien es doch Jesu Reden, die ihm als ein Objektives, sein ganzes Leben bestimmendes noch gegenwärtig vor der Seele stehen. Solchen objektiven Charakter haben sie sich für des Verfassers Bewusstsein und in der Erinnerung desselben bewahrt, wenn gleich das vierte Evangelium von allen das subjektivste sei (I. S. 190 f.).

Die Subjektivität des johanneischen Evangeliums ist somit der immer wiederkehrende Refrain. Wenn gleich auch die andern Evangelien in ihrer Weise subjektiv sind, das johanneische ist das subjektivste von allen, und man darf sich daher schon dieser Vergleichung wegen keine zu geringe Vorstellung von seiner Subjektivität und dem Grade derselben machen. Aber ist denn der Unterschied des johanneischen Evangeliums von den synoptischen ein blos gradueller und nicht vielmehr ein specifischer? Diese Frage hätte Hr. Luthardt sich bestimmter stellen sollen, er würde sich dann ohne

Zweifel auch über den Charakter des Processes, welchen auch er in der johanneischen Darstellung erkennt, besser verständigt haben. Ist diess die Hauptcigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums, so muss sich eben daran sowohl seine Differenz von den synoptischen, als auch das Subjektive, das ihm vorzugsweise zukommen soll, bestimmter zu erkennen geben. Hr. Luthardt will keinen subjektiven und dialektischen, sondern blos einen objektiven und ethischen Process anerkennen. Ist aber nicht jeder Process an sich dialektisch und insofern auch mehr oder minder subjektiv? Wenn Hr. Luthardt in dieser Beziehung über Joh. K. 7. bemerkt, nicht die Selbstwiderlegung des Unglaubens vollziehe sich hier in dialektischer Weise, sondern die Thatsachen des Laubhüttenfestes seien so ausgewählt und gruppirt, dass mit dem Beginn des Konflikts auch das Gericht des Unglaubens, welches in Jesu Thun und Rede, wie im unwillkürlichen Zeugniss des Gewissens lag, sich augenfällig herausstellen soll (2. S. 93), ist nicht gerade hieraus zu sehen, wie sein objektiver Process unwillkürlich in einen subjektiven umschlägt? Mussten die Thatsachen so ausgewählt und gruppirt werden, dass das Gericht des Unglaubens sich augenfällig herausstellen konnte, so mussten sie ja erst ihrer geschichtlichen Unmittelbarkeit enthoben und so aufgefasst werden, dass der Process, unter dessen Gesichtspunkt sie gestellt werden sollten, an ihnen dargestellt werden konnte. Wenn also auch die Geschichte in ihrer Objektivität alle Data eines solchen Processes enthält, wie der in der johanneischen Darstellung sich entwickelnde ist, so kommt doch alles darauf an, dass der objektive Process auch ein subjektiver wird, d. h. aus dem objektiven Inhalt der Geschichte für das subjektive Bewusstsein herausgestellt und explicirt, in dem ganzen Zusammenhang seiner Momente zum klaren Bewusstsein gebracht wird. Eben diess ist es, was den vierten Evangelisten von den drei synoptischen so charakteristisch unterscheidet. Wenn auch jedes der drei synoptischen Evangelien seine bestimmte Richtung verfolgt und seinen eigenthümlichen Charakter an sich trägt, so ist es doch nur das vierte, in welchem eine so plannäs-

sige, durch das Ganze hindurchgehende Einheit der Darstellung sich zu erkennen gibt, dass man nothwendig annehmen muss, der Verfasser dieses Evangeliums habe mit diesem bestimmten Bewusstsein seine Schrift verfasst. Ueberall ist es sein sichtbares Bestreben, den Inhalt der evangelischen Geschichte unter den Gesichtspunkt eines in ihr sich entwickelnden Processes zu stellen, und indem er die beiden einander gegenüberstehenden Seiten desselben genau unterscheidet, den fleischgewordenen Logos mit den wesentlichen Begriffen des Lebens und des Lichts, welche, wie sie schon im Prolog in ihrer absoluten Bedeutung hervorgehoben werden, so auch in der evangelischen Geschichte selbst auf mehreren Punkten als die leitenden Ideen hervortreten, auf der einen Seite und auf der andern den Glauben und Unglauben in ihren verschiedenen Formen, nach diesen beiden Seiten hin alles so zu ordnen und zu vertheilen, so auszuwählen und zu gruppiren, dass seine Darstellung nicht blos äusserlich, sondern in einem innern Zusammenhang von einem Moment zu einem andern fortschreitet, und in dem bestimmten, durch alles Vorangehende bedingten Resultat sich abschliesst. Indem nun aber auf diese Weise die ganze Richtung und Thätigkeit des Schriftstellers dahin ging, das Objektive in ein Subjektives umzusetzen, das geschichtlich Gegebene in seinem objektiven Zusammenhang für das subjektive Bewusstsein herauszustellen, unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Idee aufzufassen, und nach Maassgabe ihrer verschiedenen Momente zu entwickeln und darzulegen, wie konnte es anders sein, als dass die Subjektivität des Schriftstellers auf den historischen Stoff, und zwar nicht blos seine Anordnung und Gruppirung, sondern auch seine Modificirung und Umgestaltung, einen mehr oder minder bestimmenden Einfluss erhielt, ja wie leicht konnte es geschehen, dass er seinen Stoff auch zu einer Darstellung ausbildete, in welcher die geschichtliche Erzählung nur die Form für die Idee ist, die durch sie zur klaren lebendigen Anschauung gebracht werden soll! Wird schon durch die ganze Anlage seines Evangeliums die Möglichkeit hievon sehr nahe gelegt, so kann die weitere Frage, ob und in welchem Umfang diess auch wirk-

lich geschehen sei, nur durch die genaueste Vergleichung des johanneischen Evangeliums mit den synoptischen beantwortet werden, und wenn nun die Untersuchung dieses Verhältnisses zeigt, dass der Evangelist auch schon in den offenbar der Sache nach identischen Erzählungen so manches Eigenthümliche, nur aus dem Charakter seines Evangeliums Erklärbare hat, was sich in verschiedenen Gradationen, bald in leichteren Modifikationen, bald in tiefer eingreifenden Veränderungen zu erkennen gibt, wie sehr spricht sodann die Analogie dafür, dass er auch in freieren Darstellungen nur in derselben Richtung weiter fortgegangen ist, welche er in der ganzen Composition seines Evangeliums genommen hat! In jedem Fall kann man nur auf diesem Wege in den Charakter des Evangeliums tiefer eindringen und die ihn betreffende Frage zur endlichen Entscheidung bringen, mit den hergebrachten Phrasen aber, die auch bei Hrn. Luthardt immer wiederkehren, es lasse sich gar nicht denken, dass es nicht auch wirklich so sollte gewesen sein, der Evangelist könne sich doch keine solche Veränderung des Thatsächlichen erlaubt haben, es sei ja alles so natürlich und einfach, so lebendig und anschaulich erzählt, sollte man endlich einen denkenden Leser verschonen.

Es ist neuestens der Versuch gemacht worden, eine ähnliche Planmässigkeit der Anlage, wie die des johanneischen Evangeliums ist, auch im Matthäusevangelium nachzuweisen. Hr. Dr. Delitzsch, welcher, wie schon bemerkt worden ist, in der trilogischen Anlage des johanneischen Evangeliums eine sehr wichtige Entdeckung gemacht zu haben glaubt, hat die Ansicht aufgestellt, auch die synoptischen Evangelien seien nicht minder als das vierte und jüngste Evangelium aus bewussten wurzelhaften Gedanken hervorgewachsen, und wenigstens das erste sei nicht minder sinnreich in Gemässheit dieses Grundgedankens gegliedert. Ich erwähne diesen von Hrn. Dr. Delitzsch, welcher in der neutestamentlichen Kritik im Ganzen auf demselben Standpunkt steht, wie Hr. Luthardt, in seinen neuen Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, 1. Thl. das Mat-

thäusevangelium 1853 S. 55 f. ausgeführten Gedanken hier nur dazu, um kurz zu zeigen, wie sich gerade an ihm nur die bisher entwickelte Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums und seine Verschiedenheit von dem des Matthäus zu erkennen gibt, oder wenn nicht, dieselbe Consequenz auch bei Matthäus, wie bei Johannes und bei beiden das gleich negative Resultat sich ergibt. Insofern ist die Schrift von Delitzsch nur die weitere Ausführung der Luthardt'schen These.

Wie die Anlage des vierten Evangeliums trilogisch sei, so sei, behauptet Hr. Dr. Delitzsch, die des ersten pentateuchisch. Das Evangelium sei für das Himmelreich, was die Thora für Israel. Dieser Gedanke sei die Seele des Matthäusevangeliums. Er sei es, welcher es fünftheilig gestaltet habe nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Thora. Das erste Buch der Thora beginne mit der Genesis der Welt und Adams, das Evangelium mit der Genesis Jesu Christi, jenes schliesse mit der Uebersiedelung der Familie Jakobs nach Aegypten, dieses mit der der Familie Jesu nach Aegypten. Mit Matth. 2, 15. sei die Genesis des Evangeliums zu Ende und es folge der Exodus. Das zweite Buch der Thora erzähle den Kindermord Pharao's, den Auszug Israels aus Aegypten, die Weihe Mosis, den 40jährigen Aufenthalt Israels in der Wüste und seine dortige Versuchung und die Gesetzgebung auf Sinai, allem diesem entsprechend das Evangelium den Kindermord Herodis, den Auszug Jesu aus Aegypten, seine Weihe, seinen 40tägigen Aufenthalt in der Wüste und seine dortige Versuchung, und die neue Gesetzgebung des Himmelreichs auf dem Berge. In 8, 1 f. kündige sich deutlich der Leviticus an. Das dritte Buch der Thora enthalte die priesterlichen Opfer- und Reinigungsgesetze, das Evangelium erzähle, dem entsprechend, die Heilung des Aussätzigen, welcher mit Bezug auf Lev. 14, 2. die Weisung erhalte, sich dem Priester zu zeigen und das von Mose anbefohlene Opfer zu bringen. Ebenso deutlich beginne mit 10, 1 f. das Buch Numeri: der Musterung Israels nach seinen zwölf Stämmen und Stammfürsten, womit das vierte Buch der Thora beginne, entspre-

che die Musterung der zwölf Apostel. Das Deuteronomium fange da an, wo die galiläische Wirksamkeit Jesu ein Ende habe und die judäische beginne. Wirklich enthalte auch die erste Geschichte 19, 1—12. eine Verweisung auf eine Gesetzesbestimmung des fünften Buches der Thora, Deut. 24, 1.

Hr. Dr. Delitzsch hat seinen Gedanken, wie man ihm gern zugestehen kann, mit Scharfsinn und Gewandtheit ausgeführt, und manche überraschende Parallele beigebracht, eine tiefere Bedeutung aber kann ihm nicht beigelegt werden. Es gibt keinen Punkt der evangelischen Geschichte des Mattbäus, wo wir das, was Hr. Dr. Delitzsch als die organisirende Idee dieses Evangeliums voraussetzt, in die Anlage und den innern Organismus desselben tiefer eingreifen sehen. Seine Idee schwebt nur an der Oberfläche, und hängt sich an gewisse Einzelnheiten und Aeusserlichkeiten an, die man bei näherer Betrachtung nur für ein zufälliges Zusammentreffen halten kann. Zieht man das, was bei dem Matthäusevangelium längst allgemein angenommen ist, seinen judaisirenden Charakter und seine noch vorzugsweise dem A. T. zugekehrte Anschauungsweise von dem Uebrigen, was Hr. Dr. Delitzsch damit in Verbindung bringt, ab, so bleibt für das eigentlich Pentateuchische in der Anlage des Evangeliums nichts Haltbares zurück. Wer wird darauf grosses Gewicht legen können, dass sowohl Matth. 2, 1. als Gen. 2, 4. 5, 1. bei den LXX der Ausdruck *βίβλος γενέσεως* steht? Soll sich die Kraft der Ueberschrift bis Matth. 2, 1. erstrecken, so müsste dann freilich die evangelische Geschichte „in einigen grossen Schritten" den weiten Weg von der Schöpfung Adams, welcher die Geburt Jesu entspricht, bis zur Uebersiedelung Jakobs und seiner Familie nach Aegypten, welche an der Uebersiedelung Jesu und seiner Familie nach Aegypten ihr Gegenbild habe, durchmessen. Dass Matthäus die Flucht Jesu nach Aegypten und seine Berufung von da mit der Geschichte des Volkes Israel parallelisiren will, ist ausser Zweifel, diess ist aber doch etwas ganz Anderes, als die Annahme, dass er diese Erzählungen nur dazu in sein Evangelium aufgenommen habe, um in K. 1. und K. 2, 1—14. die alttestamentliche Genesis als das

erste Buch des Pentateuchs in seinem Evangelium nachzubilden. Findet sich doch das alttestamentliche Citat, mit welchem er seine Parallele belegt, 2, 14., nicht einmal in der Genesis selbst, sondern in einem ganz andern Buche des A. T. Und wer kann glauben, dass er 2, 15. in seinem Evangelium den Uebergang aus dem Buche der Genesis in das Buch des Exodus machen wolle, da er nicht nur nicht die geringste Andeutung eines solchen Uebergangs gibt, sondern auch auf die Erzählung des Folgenden in so engem Zusammenhang fortgeht, dass es höchst störend wäre, sich hier einen solchen Absatz zu denken. Welche bedeutende Parallelen Hr. Dr. Delitzsch zwischen dem alttestamentlichen Buch des Exodus und dem neutestamentlichen im Matthäusevangelium anzuführen weiss, ist schon bemerkt. Man kann alle diese Parallelen ohne Bedenken zugeben, Matthäus lässt es ja selbst an den darauf hinweisenden alttestamentlichen Citaten nicht fehlen, und die wichtigste Parallele, die zwischen der Bergpredigt und der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai, bedarf ohnediess keiner weitern Rechtfertigung, wie unwesentlich ist aber bei allem diesem, dass es gerade im Buche Exodus steht? Es sind alttestamentliche Parallelen, aber keine speciell pentateuchische, ausser sofern der Pentateuch im Ganzen, abgesehen von seiner Eintheilung in die einzelnen Bücher, der die Gesetzgebung und die Geschichte des Volkes unter Moses enthaltende Theil des A. T. ist. Ebenso verhält es sich mit der weitern Begründung der Hypothese des Hrn. Dr. Delitzsch. Wer wird aus der von Matthäus 8, 1 f. so schlechthin, ohne irgend eine Beziehung dieser Art, erzählten Heilungsgeschichte eines Aussätzigen schliessen, dass wir uns jetzt K. 8. und 9. im Gebiet des neutestamentlichen Leviticus befinden, weil ja auch der alttestamentliche K. 13. und 14. vom Aussatz handelt, und den Weg zeigt, welcher von Sünde und Todessymptom unter priesterlicher Vermittlung zu gesetzlicher Reinheit führt; wer aus dem Namenverzeichniss der Apostel Matth. 10, 1 f., dass jetzt K. 10—18. das neutestamentliche Buch der Numeri beginnt; wer aus Matth. 19, 1., dass das Folgende das neutestamentliche Deuteronomium sein soll, und wer wird diess

Letztere vor allem dadurch ausser allen Zweifel gestellt sehen können, dass der Evangelist ebenso mit den Worten beginnt: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους κτλ.* wie es dagegen Deut. 1, 1. heisst: *ἄυτοι οἱ λόγοι, οὓς ἐλάλησε Μωυσῆς κτλ.?* Die Combinationen des Hrn. Dr. Delitzsch sind sehr sinnreich und künstlich, sie werden aber wohl niemand von der Wahrheit seiner Hypothese gründlich überzeugen. Ungeachtet der pentateuchischen Anlage des Matthäusevangeliums sieht er doch überall in ihm Trilogien. Sein Leviticus besteht aus 4 Trilogien oder 12 Geschichten. Die erste Trilogie bilden die drei Heilungsgeschichten Matth. 8, 1—17., wobei sich Hrn. Dr. Delitzsch die Vermuthung aufdringt, dass der Aussätzige die Empfänglichen unter den Juden repräsentiren soll, der Hauptmann von Kapernaum die Israel hinter sich zurücklassende Heidenschaft und Petri Schwieger die, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen ist, die Gnade des Heilands gleichfalls erfahrende Synagoge, welche zuletzt auch berührt vom Herrn von ihrem Krankenlager aufstehen und ihn bedienen werde, so dass am Spätabend der Weltgeschichte das Heil ein allgemeines sein werde. Das Wort über das Erntefeld, das bei Matthäus gerade am Schlusse seines Leviticus stehe 9, 38., erinnert ihn an die Acker- und Erntegesetze am Schlusse des alttestamentlichen Leviticus, und die tiefsten Bezüge findet er zwischen den sieben Parabeln Matth. 13. und den weissagenden Sprüchen Bileams, die auch *παραβολαὶ* heissen, und zwar in dem Buche Numeri (23, 7.) dem einzigen pentateuchischen, in welchem dieses Wort als Uebersetzung von משל vorkomme. Nicht minder bedeutsam ist es ihm Matth. 15, 21 f., dass hier gerade das Weib eine Kanaanäerin genannt werde, nicht eine Syrophönizierin, wie bei Markus, woraus die klare Absicht des Matthäus erhelle, in der Benennung des Weibs der Sprache der Thora Num. 13, 30. zu folgen. Ein Weib des Volks, welches Israel mit eisernen Waffen bis zu gänzlicher Vernichtung zu überwinden berufen war, überwinde hier den Sohn Davids mit den geistlichen Waffen des Glaubens und des Gebetes. Dieser Gedanke sei gewiss dem Evangelisten im Sinne gelegen, indem er die Ge-

schichte von der γυνὴ χαναναῖα niederschrieb! Das Bedenklichste bei allem diesem ist nur, dass Matthäus selbst von allen diesen Insinuationen nichts wissen zu wollen scheint, und ihnen gerade da, wo sie ihm am nächsten liegen sollten, wie absichtlich aus dem Wege geht. Mit besonderem Nachdruck hebt Hr. Dr. Delitzsch (S. 86) hervor, welche centrale Stellung die Berufungsgeschichte des Matthäus im evangelischen Leviticus habe, sie sei die mittlere Geschichte der dritten von den vier Trilogien, aus denen dieses Buch des Evangeliums bestehe. Im Mittelpunkt des evangelischen Leviticus die Berufung eines Leviten zum Apostel! (S. 83). Und doch, wie auffallend, nur bei Lukas und Markus heisst Matthäus Λευΐ, er selbst nennt sich nicht so. Allein Hr. Dr. Delitzsch ist um die Antwort nicht verlegen: „er lässt geflissentlich in den Hintergrund treten, was auf seine Person Bezug hat, aber für den, welcher die Composition des Evangeliums durchschaut, hat er durch die centrale Stellung seiner Berufungsgeschichte sich als Verfasser doch hinlänglich bemerklich gemacht" (S. 86). Dasselbe beredte Verschweigen seiner schriftstellerischen Idee müsste sich der Evangelist auch Matth. 19, 1. zum Vorsatz gemacht haben, wenn diese Stelle die Parallele zu Deut. 1, 1. sein soll, da in der einen von dem Beginn der nun folgenden λόγοι, in der andern von der Vollendung der bisherigen, somit von dem geraden Gegentheil die Rede ist. Wie kommt es ferner, wenn es ihm sosehr darum zu thun war, in der Anlage seines Evangeliums das Vorbild des Pentateuchs und seiner Bücher nachzubilden und vor Augen zu stellen, dass er das bedeutungsvollste Symbol, das sich im Buche Numeri darbot, mehr verhüllt als enthüllt hat? Wer kann Matth. 14, 34—36. das Gegenbild der nach Num. K. 31. von Mose aufgerichteten ebernen Schlange erkennen, wenn dazu erst der Commentar nötbig ist: „wenn einen Menschen eine Schlange biss, so brauchte er nur die eherne Schlange anzusehen und gesundete, und wenn einer krank war, so braucbte er nur den Saum des Kleides Jesu anzurübren und er gesundete"? Aucb diess soll eine der Parallelen aus Numeri sein, die uns, ohne dass wir lange zu sucben brauchen, entgegen-

kommen, und uns keinen Zweifel darüber lassen, dass der Abschnitt, zu welchem sie gehören, das neutestamentliche Buch der Numeri ist. Wo ist aber in allem diesem und in so vielen Parallelen, welche sogar nur in einem lexikalischen Zusammentreffen und in dem Gleichklang einiger Worte bestehen, der bewusste wurzelhafte Gedanke zu sehen, aus welchem das erste Evangelium nicht minder als das vierte hervorgegangen sein soll? Es kann alles diess vielmehr nur dazu dienen, den grossen Unterschied dieser beiden Evangelien um so klarer zu machen. Während dem ersten alles, was man in diesem Sinne ihm aufdringen will, völlig widerstrebt, ist dagegen das vierte von dem schöpferischen Gedanken seiner Conception so durchdrungen, dass er uns überall von selbst aus ihm entgegenkommt. Es führt ihn nicht nur mit planmässiger Consequenz durch, sondern macht uns auch selbst auf ihn als die leitende Idee seiner Darstellung auf verschiedenen Punkten aufmerksam, indem es seinen fleischgewordenen Logos als das absolute Princip des Lebens und Lichts schildert und mit diesen Ausdrücken bezeichnet, und zuletzt 12, 37 f. in dem entschiedenen Unglauben der Juden ausdrücklich das Resultat hervorhebt, das der Verlauf der evangelischen Geschichte bis dahin gehabt hat.

Gesetzt aber, Matthäus habe sein Evangelium so pentateuchisch angelegt, wie Hr. Dr. Delitzsch behauptet, was ist die Folge hievon, welchen Einfluss hat diess auf den historischen Charakter seiner Darstellung gehabt? Es ist schon gezeigt, dass bei dem johanneischen Evangelium seine Composition und sein historischer Charakter nur in einem umgekehrten Verhältniss zu einander stehen können, wird diess bei dem Matthäusevangelium, wenn es in Hinsicht seiner Composition dem johanneischen gleichgestellt wird, anders sein können? Es ist bekannt, welchen Gebrauch die mythische Erklärung von den Parallelen des A. T. gemacht hat. Hr. Dr. Delitzsch erklärt sich gegen diesen Mythicismus (S. 98), aber wie denkt er sich den historischen Charakter des Matthäusevangeliums mit dem wurzelhaften Gedanken zusammen, aus welchem er es hervorgewachsen sein lässt? Nimmt man auch

nur an, dass Matthäus, um sein Evangelium nach der Analogie des Pentateuchs zu konstruiren, die einzelnen Bestandtheile der evangelischen Geschichte so stellen und vertheilen musste, dass sie den Parallelen der einzelnen Bücher des Pentateuchs entsprachen, welche Veränderungen des Geschichtlichen können schon hieraus entstanden sein? Wer bürgt uns aber dafür, dass der historische Stoff unter einer solchen, ihn nach einem bestimmten Vorbild gestaltenden Hand blos formell und nicht auch materiell verändert worden ist? Matthäus ist, bemerkt Hr. Dr. Delitzsch S. 63, der einzige Evangelist, welcher die Uebersiedlung Jesu und seiner Familie nach Aegypten erzählt. Er setze sie 2, 15. ausdrücklich in gegenbildliche Beziehung zur Uebersiedelung Israels nach Aegypten. Auch dadurch bestätige sich, dass er dem Vorbilde der alttestamentlichen Genesis folge. Wenn wir aber hieraus sehen sollen, wie die Auswahl des Geschichtsstoffs durch den Plan und die Anlage seines Evangeliums bedingt ist, ist es nicht auch möglich, dass er die Flucht nach Aegypten und die Berufung Jesu von da blos desswegen allein erzählt, weil er ein solches Gegenstück zu der Genesis, wenn er es auch nicht schon vorfand, gerade an dieser Stelle haben zu müssen glaubte? Hr. Dr. Delitzsch berechtigt uns selbst, eine solche Möglichkeit nicht so entfernt zu denken. Nachdem er von der grossen Differenz zwischen dem Exodus der Thora und dem des Evangeliums gesprochen hat, dass Israel durch den Exodus und die andern Bücher der Thora hindurch noch ausserhalb Kanaans bleibe, während Joseph mit Kind und Mutter auf geradem Wege nach Kanaan gelange, was sich jedoch dadurch ausgleiche, dass auch Jesus erst auf weiten und langwierigen Umwegen innerhalb des heiligen Landes dahin gelange, wo er auf die eigentliche Höhe seines Berufs gestellt sei, in die heilige Stadt, fährt er so fort (S. 67): „Hier geht uns ein Licht über die Räthselfrage auf, wesshalb die Synoptiker nicht, wie Johannes, die dem letzten Passah vorausgegangene judaische und jerusalemische Wirksamkeit Jesu erzählen. Desshalb nicht, weil die synoptische Diegese sich an das Matthäusevangelium anschliesst, weil das Matthäusevangelium nach dem Vorbilde der Thora

gestaltet ist, und weil es um dieses Gestaltungsprincips willen die jerusalemische Wirksamkeit, in welcher Jesus das eigentliche Ziel seines Berufsweges erreicht, ausschliesslich an das äusserste Ende der Geschichte verlegt. Innerhalb der synoptischen Diegese kommen die von Johannes erzählten Anfänge judäisch-jerusalemischer Wirksamkeit in dem Lichte einer grossen antitypischen Idee zu stehen, in welchem sie als verschwindende Anticipationen erscheinen". Hr. Dr. Delitzsch trifft hier auf merkwürdige Weise mit demjenigen zusammen, was sich mir aus meiner Ansicht von der Composition des johanneischen Evangeliums als nothwendige Folge ergibt. Wie ich es aus der Idee desselben erkläre, dass die bei den Synoptikern erst am Ende nach Judäa und Jerusalem übergehende Wirksamkeit Jesu hier schon an den Anfang vorgerückt ist, so nimmt Hr. Dr. Delitzsch bei dem Matthäusevangelium gleichfalls in Gemässheit seines Gestaltungsprincips das Umgekehrte an. Ich weigere mich keineswegs, hierin einen Hauptbeweis des unhistorischen Charakters des johanneischen Evangeliums zu sehen, auch Hr. Dr. Delitzsch wird sich der Anerkennung derselben Consequenz bei seinem Matthäusevangelium nicht entziehen können und zugeben müssen, dass wenn einmal auch nur in Einem Punkte die geschichtliche Treue nach Maassgabe eines bewussten wurzelhaften Grundgedankens so bedeutend verletzt worden ist, alle Wahrscheinlichkeit dafür ist, es werde wohl auch noch in mehreren andern Punkten das Gleiche geschehen sein.

Hiemit ist das Resultat erreicht, auf das der erste Hauptpunkt meiner kritischen Erörterung hinzielte. Die aufgestellte These war: zwischen Johannes und den Synoptikern ist die vollkommenste historische Uebereinstimmung. Diese These hat sich in sich selbst aufgehoben und in ihrer Unhaltbarkeit gezeigt. Soll Johannes gleich historisch sein wie die Synoptiker, so muss man ihn, wie 13, 1 f. so auch sonst, etwas ganz Anderes sagen lassen, als er nach dem klaren Sinn seiner Worte gesagt hat. Hiemit bleiben die Synoptiker in ihrem Recht, dem Johannes aber ist ein exegetisches Unrecht geschehen. Da sich jedoch nicht verkennen lässt, dass Johannes sein Evan-

gelium nach einem bestimmten Plan und Grundgedanken entworfen hat, so muss, weil der Voraussetzung zufolge dasselbe, was von Johannes gilt, auch von den Synoptikern gelten soll und ebenso umgekehrt, dasselbe auch bei den Synoptikern angenommen werden. Es liegt also auch dem Matthäusevangelium ein bestimmter wurzelhafter Gedanke zu Grunde. Indem nun aber diess in der innern Anlage des Evangeliums der Natur der Sache sich nicht nachweisen lässt, und überhaupt bei keinem der Evangelisten eine zu bedeutende Umgestaltung des historischen Stoffs zugegeben werden kann, so beschränkt sich die Planmässigkeit der Anlage auf einen gewissen äusserlichen Formalismus, Matthäus soll sein Evangelium pentateuchisch und trilogisch angelegt haben. Obgleich diess nur die äussere Form der Darstellung zu betreffen scheint, so lässt es sich doch ohne eine tiefer eingreifende Veränderung des Geschichtlichen nicht denken, und da dasselbe ebenso gut auch bei Johannes stattgefunden haben kann, so weiss man nun nicht, welcher von beiden das Richtige hat, Matthäus, wenn er Jesum erst am Ende in Judäa und Jerusalem auftreten lässt, oder Johannes, welcher die judäische Wirksamkeit gleich an den Anfang setzt. Dieselbe Unsicherheit entsteht auf allen Punkten, auf welchen eine Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern stattfindet. Sie kann bei dem Einen, wie bei dem Andern aus dem Plan und Grundgedanken seines Evangeliums erklärt werden. Und wie soll man es sich denken, dass beide nach so verschiedenen wurzelhaften Gedanken die evangelische Geschichte dargestellt haben? Die Darstellung soll bei beiden nur eine Auswahl aus dem gegebenen geschichtlichen Stoffe sein, wie ist aber diess möglich, wenn die Darstellung des Einen die des Andern ausschliesst? Man kann in Betreff der judäischen Wirksamkeit Jesu zuletzt doch nur entweder dem Matthäus oder dem Johannes Recht geben. Und wenn Matthäus sein Evangelium pentateuchisch angelegt hat, seine Darstellung aber auch darin keineswegs einen blos subjektiven, sondern rein objektiven Charakter an sich tragen soll, sofern sie ja nur auf einem der Geschichte entnommenen Gedanken ruht, soll man

sich etwa denken, dass die göttliche Vorsehung selbst in der evangelischen Geschichte sich nach dem Vorbild des Pentateuchs und der Reihefolge seiner einzelnen Bücher gerichtet hat? Man hat daher zuletzt nur die Wahl, sich entweder zu der kleinlichsten teleologischen Weltbetrachtung zu bekennen, oder der Subjektivität der Evangelisten einen Spielraum einzuräumen, welcher alle Sicherheit der evangelischen Geschichte aufhebt. Das Letztere ist um so mehr zu befürchten, da die Vertreter dieses Standpunkts, Luthardt und Delitzsch nach den schon gegebenen Proben auch dazu sehr geneigt zu sein scheinen, in Folge ihrer gezwungenen und erkünstelten Harmonistik, die evangelische Geschichte zu allegorisiren. Ist es demnach nicht möglich, auf diesem Standpunkt stehen zu bleiben, so wird man von selbst zu einem der beiden andern noch möglichen fortgetrieben.

Zweiter Standpunkt.

Die Unterordnung der Synoptiker unter Johannes.

Sehen wir auf die Cardinalstelle zurück, von welcher wir ausgegangen sind, auf Joh. 13, 1., so ist, was schon als das schlagendste Argument gegen den bisher besprochenen Standpunkt geltend gemacht worden ist, die weit überwiegende Mehrheit der Exegeten und Kritiker von der Differenz des Johannes und der Synoptiker überzeugt, ebenso allgemein ist man aber auch darüber einverstanden, dass die geschichtliche Wahrheit auf der Seite des Johannes sei. Entscheidet man sich aber in diesem Punkte für Johannes, so muss man nicht nur, was damit zunächst zusammenhängt, auch in Ansehung des Todestages Jesu seine Darstellung für die richtige halten, sondern man kann auch die Consequenz nicht in Abrede ziehen, dass wenn einmal der Bericht der Synoptiker bei den wichtigsten und bekanntesten Begebenheiten der evangelischen Geschichte als ungenau und unzuverlässig, als historisch unrichtig erscheint, alle Wahrscheinlichkeit dafür ist, es sei auch sonst überall, wo keine vollkommene Uebereinstimmung stattfindet, der entschiedene Vorzug dem Johannes zu geben.

Die Frage ist aber sodann nur, ob diese Ansicht sich so durchführen lässt, dass sie sich nicht in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt.

Es kommen hier zuerst die der genannten Stelle zunächst liegenden Punkte in Betracht. In dieser Hinsicht muss vor allem auffallen, dass die Synoptiker das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern, das nach Johannes nicht das Passahmahl war und von ihm sehr bestimmt als ein vom Passahmahl verschiedenes bezeichnet wird, als Passahmahl darstellen, und zwar nicht blos in einzelnen unbestimmteren Aeusserungen, die sich bei dem Einen oder Andern finden, und als Nebensache so oder anders genommen werden können, sondern so übereinstimmend und unzweideutig, dass ihre Darstellung ihren wesentlichen Charakter verlieren würde, wenn man sie nicht als eine Beschreibung des Passahmahls nehmen würde. Wie lässt sich nun denken, dass das von den Synoptikern so ausdrücklich und absichtlich als Passahmahl geschilderte Mahl gleichwohl kein Passahmahl gewesen sei? Hr. Dr. Brückner hat diesen so wichtigen Punkt nicht einmal in nähere Erwägung gezogen, und Hr. Dr. Hase glaubt über ihn mit der leichten Bemerkung hinweggehen zu können, da das Abendmahl schon ursprünglich die Tendenz gehabt habe, das Mahl des neuen Bundes zu werden (Matth. 26, 28.) und Jesu Todesfeier in der judenchristlichen Kirche mit der Passahfeier zusammengefallen sei, so habe leicht geschehen mögen, dass in der Ueberlieferung das Abschiedsmahl, das auch nach dem vierten Evangelium als ein feierliches Mahl in Jerusalem erscheine, als Passahmahl angesehen worden sei. Dagegen sei nicht einzusehen, wodurch ein Evangelium habe veranlasst sein können, von der allgemeinen bedeutungsvollen Ueberlieferung, dass Jesu letztes Mahl das Passahmahl war, wissend oder unwillkürlich abzugehen (a. a. O. S. 177). Das heisst also: während es undenkbar ist, dass Johannes dieses Mahl, wenn es ein Passahmahl gewesen wäre, nicht auch als Passahmahl würde dargestellt haben, ist es nichts weniger als undenkbar, dass die Veränderung, die bei Johannes nicht stattgefunden haben kann, bei den Synoptikern in der Weise stattfand, dass

bei ihnen ein Mahl, das ursprünglich kein Passahmahl war, ein solches geworden ist. Lässt sich diess wirklich so leicht annehmen, wenn man bedenkt, dass das, worin die drei Synoptiker übereinstimmen, doch nur die herrschende, so gut wie allgemeine Ueberlieferung der Kirche gewesen sein kann? Und da in jedem Falle die Synoptiker vor Johannes geschrieben haben, Johannes somit die von ihnen bezeugte Ueberlieferung als die herrschende schon vorfand, so muss er von ihr abgegangen sein, setzt man aber voraus, dass auch er auf eine Ueberlieferung sich berufen konnte, so steht die eine Ueberlieferung neben der andern, und es fragt sich daher erst, welche von beiden leichter und natürlicher als die erst später entstandene gedacht werden kann. Solange diess nicht nachgewiesen ist, ist es rein willkürlich, den Johannes den Synoptikern vorzuziehen, man sagt hiemit nur, dass schon hier ein Punkt ist, über welchen die Vertreter dieser Ansicht durchaus keine befriedigende Auskunft geben können. Welche Vorstellung müssten wir uns von der historischen Glaubwürdigkeit der Synoptiker machen, unter welchen doch Matthäus so gut wie Johannes den Anspruch eines Augenzeugen macht, wenn sie von einer so wichtigen Begebenheit des Lebens Jesu, die für sie so grosses Interesse hatte, eine so durchgängig falsche Darstellung gegeben haben sollten? Denn nur eine Folge der schon bei dem Abschiedsmahl begangenen Abweichung von der historischen Wahrheit wäre es, dass sie den Tod Jesu nicht, wie Johannes auf den 14ten Nisan, den Vorabend des Festes, sondern auf den Festtag selbst, den 15ten, setzten. Zwar glaubt man noch immer gerade bei diesem Punkte in Ansehung der Sache selbst die grössere Unwahrscheinlichkeit nur auf der Seite der Synoptiker finden zu können. Allein es werden nur die alten Bedenken wiederholt, über welche längst das Nöthige gesagt ist, wie z. B. Hr. Brückner (S. 341 f.) in Beziehung auf meine gewiss mit gutem Grunde gemachte Bemerkung, dass man bei dem Tode Jesu die gerichtliche Verurtheilung, sofern die Juden bei ihr betheiligt waren, von der durch die Römer vollzogenen Hinrichtung wohl unterscheiden müsse, an die zarte Rücksicht erinnert, welche die rö-

mischen Obrigkeiten auf die Sitten der Provincialen genommen haben, und welche hier um so gewisser stattgefunden haben werde, da ja Pilatus nur Vollstrecker des jüdischen Willens gewesen sei. Bei allem diesem aber fühlt sich doch Hr. Brückner sehr von der Frage gedrückt, wie sich die synoptische Tradition, wenn nicht vor, doch neben der johanneischen nicht nur habe bilden, sondern auch erhalten können, und diess trotz der Collision mit der jüdischen Fest- und Sabbathsitte und ohne den geringsten Anstoss in ihrer Erzählung. Es bleibe immer bedenklich, die synoptische Tradition aus einem spätern Missverständniss, oder aus der Subjektivität der Jünger, denen das Abendmahl als Surrogat für das Passahmahl, das Jesus nicht gefeiert habe, gegeben gewesen sei, zu erklären, denn beide Annahmen ruhen auf mehr oder minder unerweislichen Voraussetzungen. Der Schluss solcher Erörterungen ist jedoch immer, „man habe sich desswegen doch dabei zu beruhigen, dass die innere Wahrscheinlichkeit allein auf der Seite des Johannes sei". Jeder Unbefangene sieht, dass man mit einer solchen Lösung der Schwierigkeit völlig auf dem alten Fleck stehen bleibt.

Unter den übrigen Differenzpunkten ist einer der wichtigern die Frage in Betreff der judäischen und galiläischen Wirksamkeit Jesu. Auch dabei will man immer noch nicht recht einsehen, dass diess keineswegs nur eine die Aussenseite und Oberfläche der beiden Darstellungen berührende, sondern eine in den ganzen Zusammenhang beider tiefer eingreifende Differenz ist, die sich nicht blos mit der Bemerkung erledigen lässt, die Synoptiker gedenken nur eines Passah, Johannes mehrerer (Hase S. 104). Die ganze Darstellung der Synoptiker, nach welchen Jesus nur der Taufe wegen an den Jordan kam, hierauf durchaus nur in Galiläa (nur nach Lukas auch in Samarien) thätig ist und erst in der Folge von einem bestimmten Zeitpunkt an von der Einen aber um so bedeutungsvolleren Reise nach Jerusalem mit dem vollen Bewusstsein des jetzt erst geschehenden Schrittes spricht, ist so angelegt, dass man unmöglich annehmen kann, sie haben den bedeutendsten Theil der öffentlichen Wirksamkeit

Jesu nur zufällig mit völligem Stillschweigen übergangen. Weder bei Hase noch bei Brückner findet sich hierüber eine auch nur der Wichtigkeit der Sache entsprechende Bemerkung. Der Erstere lässt einfach „die dem allgemeinen christlichen Eindruck hingegebene synoptische Ueberlieferung" durch Johannes berichtigt werden (S. 79), der Letztere sagt, nachdem er die bekannten schwachen Beweisstellen für die Behauptung, dass auch die Synoptiker einen früheren längeren, wiederholten öffentlichen Besuch Jesu in Jerusalem voraussetzen, angeführt hat, wenigstens soviel: allerdings lassen auch wieder Matth. 16, 21. Mark. 10, 32. 11, 11. die gegentheilige Voraussetzung durchblicken, aber gerade in dieser Unbefangenheit liege ein Entscheidungsgrund mehr für die johanneische Darstellung. Nehme man hiezu die Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus die besten Gelegenheiten zur Wirksamkeit hätte vorübergehen lassen, die Thatsache, dass die zu Jesu Zeit nicht mehr vorhandene Allgemeinheit der Festreisen gerade nach den Synoptikern (Matth. 5, 17. vgl. mit Luk. 2, 41 f.) auf Jesum keine Anwendung erleide, die Unerklärlichkeit, wie ein Autor bei einmal feststehender synoptischer Tradition dieser so schroff ohne geschichtliches Bewusstsein entgegengetreten wäre, so werde man hierin dem Evangelium die Wahrheit kaum absprechen können (S. XXVIII). Hiemit ist natürlich die Sache aufs Beste erklärt! Nur die Synoptiker haben kein geschichtliches Bewusstsein, nur sie wissen nicht, wo Jesus für seine Sache am besten gewirkt hat, sie wissen nur, dass er nach seinen Grundsätzen jedes Fest besuchen musste, und doch lassen sie ihn auf keines vor dem letzten Passah reisen! Nur die Genugthuung erhalten die sonst durchaus mit so geringer Achtung behandelten Synoptiker, dass es doch da und dort noch etwas für sie gibt, worin man ihnen nicht ganz Unrecht geben kann. Sie bestimmen ja so genau den Zeitpunkt, wo Jesus anhob, die Gewissheit seines gewaltsamen Todes offen auszusprechen, dass Hr. Dr. Hase nicht umhin kann, für viel wahrscheinlicher zu halten, dass allgemeine Ahnungen und Heldenworte sich dem Johannes nach dem Ausgange individualisirten, als dass die mündliche Ueberlieferung,

der sich sonst Zeitunterscheidungen so schwer einprägen, diese Epoche ohne geschichtlichen Grund herausgestellt hätte (S. 156). Zu bedauern ist nur, dass auch die so frühen Todesankündigungen bei Johannes nichts Isolirtes sind, sondern mit seiner allgemeinen Zurückdatirung der evangelischen Geschichte auf's Engste zusammenhängen.

Wie schon hier die Schuld des Verschweigens schwer auf den Synoptikern liegt, so fällt ihnen dasselbe Schweigen ganz besonders bei den beiden auffallendsten Wundern der evangelischen Geschichte des Johannes zur Last. Wie ist es möglich, dass sie weder die Verwandlung des Wassers in Wein, noch die Auferweckung des Lazarus auch nur mit einem Worte erwähnen? Mögen sie zufällig oder absichtlich davon schweigen, ihr Schweigen bleibt in dem einen Fall wie in dem andern ein gleich grosses Räthsel. Was wissen nun die neuesten Kritiker und Interpreten zur Lösung desselben zu sagen, wenn auch hier wie in allem die unbedingte Wahrheit des johanneischen Berichts die stehende Voraussetzung ist? Das Schweigen der Synoptiker über das Wunder in Kana, „während solch eine Wundertbat nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Oertlichkeit der galiläischen Ueberlieferung schwerlich verloren geben konnte", erregt ihr Bedenken, diess ist aber auch alles, was sie über diesen „zu den innern Schwierigkeiten noch hinzukommenden Umstand" zu sagen wissen (Hase S. 101, Brückner S. 47). Und nun vollends das Wunder in Bethanien? Hr. Brückner und Hr. Hase reden nur um die Sache herum, indem sie aber die eigentliche Antwort ablehnen und weiter zurückschieben in das Allgemeine und Unbestimmte, verstärken sie nur das Gewicht der Frage. Sie hänge, sagt Hr. Brückner, wesentlich mit der andern Frage zusammen, ob die Darstellung des Eintritts und Verlaufs der Endkatastrophe bei Johannes oder den Synoptikern die richtigere sei? Erst wenn man hier das Richtige auf Seite der Synoptiker finde, werde auch das Stillschweigen der Synoptiker mit Evidenz die Nichtexistenz des Wunders beweisen. Müsse man aber in jener Frage sich für Johannes entscheiden, so müsse auch die Motivirung der letzten Katastrophe

bei ihm genug historische Wahrscheinlichkeit haben, um sie trotz des allerdings unerklärlichen Schweigens der Synoptiker nicht aufzugehen. Wie kann man sich aber für Johannes entscheiden, wenn die Entscheidung für ihn auf ein so unüberwindliches Hinderniss stösst, und wie kann eine allgemeine Frage zur Entscheidung gebracht werden, wenn es nicht hauptsächlich solche specielle Data sind, durch welche die Entscheidung bedingt ist? Weiss man zu Gunsten des Johannes nichts weiter zu sagen, als dass die Erzählung, wie sie vor uns liegt, ein geschichtliches Referat sein wolle, dass sie noch dazu durch einen lebendigen Verkehr der betheiligten Personen ausgezeichnet sei, dass nirgends ein besonderer Zweck der Erdichtung hindurchleuchte, so ist diess eben das Unbedeutendste und Gewöhnlichste, was sich darüber sagen lässt. Hr. Hase weicht der Antwort mit der diplomatischen Wendung aus: das Schweigen der Synoptiker über die glanzvollste und folgenreichste aller Wundergeschichten sei nicht durch die Rücksicht auf die zu ihrer Zeit noch lebende Familie des Lazarus, noch sonst wie hinreichend erklärt, sondern in den gemeinsamen Verhältnissen verborgen, unter denen die Synoptiker von allen früheren Vorfällen in Judäa schweigen (S. 168). Wüsste man also nur, wie es mit jenen Verhältnissen steht, so wüsste man auch, wie es mit diesem Schweigen sich verhält. Solange man aber über jene Verhältnisse nichts weiss, wie kann man billiger Weise verlangen, dass man über dieses Schweigen etwas wissen soll? Hier ist nun aber doch von gemeinsamen verborgenen Verhältnissen die Rede, in welchen die Sache stecken muss, und man kann wenigstens der Vorstellung in sich Raum geben, dass es mit diesem beharrlichen und verdächtigen Schweigen der Synoptiker eine eigene Bewandtniss haben möchte. Meyer aber in seinem Commentar (2. A. S. 299) ist auch damit nicht zufrieden, wozu ein solches Nichtwissen, wenn man es doch wissen kann? Man darf ja nur annehmen, dass die Synoptiker nichts sagen wollten, so ist es sehr begreiflich, dass sie nichts gesagt haben. „Begreiflich ist dieses Schweigen daraus, dass die Synoptiker einen dermassen begränzten Kreis ihrer Refe-

rate inne halten, dass sie, bevor sie mit dem Einzuge Christi in Jerusalem den Schauplatz der letzten Entwicklung eröffnen, von der Wirksamkeit des Herrn in der Hauptstadt und dessen nächster Umgebung nichts aufgenommen haben, sondern sich bis dahin lediglich auf die galiläische und überhaupt von Jerusalem entferntere Thätigkeit Jesu beschränken. Diess ist, wie ihre Evangelien thatsächlich beweisen, ihr Plan, und dieser schloss die galiläischen Todtenerweckungen ein, aber die des Lazarus aus". Hr. Meyer scheint nicht bedacht zu haben, dass dadurch die Sache nur um so schlimmer wird. Ist es so gewiss, dass die Synoptiker das, wovon sie schweigen, gewusst haben, dass sie es hätten sagen können, und nur nicht sagen wollten, so ist ja ihr Verschweigen nicht nur um so unerklärlicher, sondern auch um so unverantwortlicher. Wie können sie gerade das Wichtigste verschweigen, und erst einem Andern, von dessen Absicht, ein Evangelium zu schreiben, sie damals noch nichts wissen konnten, überlassen haben? Bei aller Achtung vor Hrn. Meyers Commentar muss ich doch, da er auch gegen meine Ansichten immer sehr eiferig polemisirt, gelegentlich bemerken, dass mir sein Urtheil in allen über das Grammatische hinausgehenden Fragen als ziemlich unbedeutend erscheint.

Wer den Grundsatz hat, auf allen Punkten, auf welchen Johannes und die Synoptiker mit einander im Zwiespalt sind, die Partei des Johannes zu ergreifen, nimmt ebendamit, wenigstens wenn er nicht blos einen Commentar, sondern ein Leben Jesu schreibt, das eine rein wissenschaftliche Darstellung sein soll (Hase S. 34), die Aufgabe auf sich, die eigenthümlichen Wunder des johanneischen Evangeliums mit seiner Geschichtsanschauung zurechtzulegen. Wie man auch über die Möglichkeit der Wunder überhaupt denken mag, welche Frage auch hier ganz auf sich beruhen mag, das historische Interesse erfordert es doch immer, keine unnöthigen Wunder anzunehmen und das, was als Wunder erzählt ist, mit aller Schärfe darauf anzusehen, ob und wie weit es sich auf den natürlichen Verlauf des allgemeinen geschichtlichen Geschehens zurückführen lässt. In dieser Beziehung hat unstreitig

wer sich vorzugsweise an das johanneische Evangelium hält, das sich von den synoptischen auch durch seine Steigerung des Wunders unterscheidet, eine noch schwierigere Aufgabe als derjenige, der sich auf die Seite der Synoptiker stellt. Es ist daher auch diess ein Punkt, welcher hier noch besonders in Betracht zu ziehen ist. Mit Exegeten freilich, wie Brückner und Meyer, kann man sich hierüber in keine nähere Erörterung einlassen, sie setzen bei allem, was als Wunder erzählt ist, die Realität des Wunders so unbedingt voraus, dass man mit ihnen sogleich auf dem Boden einer Principienfrage steht, über welche hier wenigstens nicht weiter zu streiten ist. Anders ist es dagegen bei Hrn. Dr. Hase. Sein Leben Jesu hat eine entschiedene rationalistische Tendenz im besten Sinne des Worts, und so schonend und zart Hr. Hase insbesondere die Wunder der evangelischen Geschichte zu behandeln pflegt, sie verlieren doch immer unter seiner Hand mehr oder weniger von ihrem eigentlichen Wunderglanz. Ebendesswegen aber muss man fragen, wie sich mit dieser Tendenz gerade die Vorliebe für das johanneische Evangelium verträgt, und ob nicht an dessen Wundern ein neuer Conflikt mit der Voraussetzung entsteht, dass die geschichtliche Wahrheit der evangelischen Geschichte vorzugsweise auf dieser Seite sei. Wie urtheilt also Hr. Hase über die Wunder in Kana und Bethanien? Bei dem erstern vermisst er, neben andern Bedenken, in dem Schlussbericht des Johannes alle Anschaulichkeit, daher drängt sich ihm die Vermuthung auf, dass ein ursprünglich nicht als Wunder angesehenes Ereigniss, da Jesus damals den Jüngern noch nicht als Wunderthäter bekannt gewesen sei, auch die damalige Gegenwart des Johannes unter den Jüngern nicht bezeugt sei, erst unter dem Einfluss späterer Gefühle und Ansichten sich zur Weinverwandlung gestaltet habe, obwohl die schwierige Vereinigung mit dem apostolischen Zeugnisse hier immer ein Räthsel übrig lasse, dessen Lösung auch von der weitern Entwicklung des christlichen Denkens schwer zu hoffen sei (S. 101). Warum denn nicht, wenn doch das christliche Denken schon seit Lücke in Hrn. Dr. Hase den so bedeutenden Fortschritt ge-

macht hat, dass man es frei herauszusagen wagt, was Johannes, der apostolische Zeuge, als Wunder erzählt, sei kein wirkliches Wunder gewesen? Oder ist diess nicht der klare Sinn der Worte des Hrn. Hase? Kann man doch auch aus seinen Aeusserungen über die Auferweckung des Lazarus kein anderes Resultat erheben, sosehr er nach allen Seiten hin ausweichend das offene Geständniss zu umgehen sucht. Er erkennt Joh. 11, 23—26. noch ein Wort des Trostes oder der Hoffnung, das nach dem Erfolg leicht unwillkürlich zur Verheissung habe gesteigert werden mögen. Demjenigen, vor dem Jairus Tochter erwacht sei, habe der Wunsch zur Ahnung oder in seiner Bedrängniss zum kühnen Vertrauen werden mögen, dass hier, wo seine individuelle Neigung mit der Verherrlichung des Gottesreichs zusammenfiel, Gott sein Gebet um das Leben dessen, den er liebte, erhören werde. So sei es geschehen (S. 168). Vergleicht man, wie Hr. Hase über „die Schlafende" im Hause des Jairus sich erklärt, so kann man noch weniger im Zweifel darüber sein, dass er auch am Grabe des Lazarus nur die Scene der Erweckung aus einem Scheintod vor sich gehen liess. Und doch soll das Wunder, wie es in der Darstellung des Johannes erscheint, kein Mythus gewesen sein, auch keine Allegorie, kein Missverständniss einer Rede Jesu, keine Parabel, keine Dichtung auf geschichtlicher Grundlage, kurz nichts, was gegen die Voraussetzung eines wirklichen Wunders wäre. Schliesslich wird nur noch in demselben Zusammenhang in Beziehung auf den Jüngling von Nain gesagt, die Ueberzeugung der apostolischen Kirche, dass Jesus Todte erweckt habe, habe namenlose und doch so lebendig ausgeprägte Erzählungen ebenso leicht bekräftigen als in beschränkten Kreisen erzeugen können, diess soll aber nur von der Erzählung des Lukas nicht von der des Johannes gelten, was war also die Auferweckung des Lazarus, war sie ein Wunder oder nicht? Man sieht wohl, Hr. Hase hält sie für kein Wunder, aber er will es nicht sagen, und kann es auch nicht sagen, ohne in den offenbarsten Widerstreit mit seiner Voraussetzung zu kommen. Wie sonst besteht auch hier diese wissenschaftliche Darstellung des Le-

bens Jesu eigentlich nur in der Kunst, in vorsichtig gewählten, zweideutig gehaltenen, in steten Verneinungen alles Missliebige so viel möglich abweisenden, aber jeder positiven Fassung glatt ausweichenden Ausdrücken und Wendungen entweder so gut wie nichts zu sagen, oder den Leser als die wahre Ueberzeugung des Verfassers das gerade Gegentheil dessen vermuthen zu lassen, was seine Worte ausdrücken. So oft auch von Wundern die Rede ist, so wird doch mit dem Wunder nie Ernst gemacht, und man weiss zuletzt nicht, ob nicht blos der Tod des Lazarus, sondern der Tod Jesu selbst nicht ein blosser Scheintod war. Historisch gewiss ist ja nur, dass Jesus nicht durch seine Combinationen einen Scheintod herbeigeführt, sondern ernsthaft zu sterben erwartet hat (S. 227). Man nehme alles dasjenige, was sich dem Hrn. Dr. Hase auf den wichtigsten Punkten der evangelischen Geschichte als Resultat über die Hauptmomente des Lebens Jesu ergibt, zusammen, welches matte, farblose, zweideutige, nebelhafte Bild des Ganzen bleibt zurück! Es ist meine Absicht nicht, hier in eine weitere Kritik des Lebens Jesu einzugehen, aber das kann ich hier nicht unbemerkt lassen, dass es für jeden, welcher sich die an sich nicht tadelnswerthe Aufgabe setzt, das Leben Jesu zu rationalisiren, keine misslichere Lage geben kann, als wenn er sich in dem Falle befindet, gerade demjenigen Evangelisten immer wieder widersprechen zu müssen, welchen er selbst für den apostolischen Augenzeugen und den einzig sichern Gewährsmann für die Lebensgeschichte Jesu erklärt hat. Stellt Johannes, wie auch Hr. Dr. Hase nicht in Abrede zieht, die Wunder Jesu in Kana und Bethanien als wirkliche Wunder dar, und zwar noch dazu keineswegs als Ereignisse, welche man ohne weitere Consequenz leicht auf der Seite liegen lassen kann, sondern als Hauptwendepunkte der evangelischen Geschichte, wie diess ja bei der Auferweckung des Lazarus sosehr der Fall ist, dass eben diess auch einen der Hauptdifferenzpunkte zwischen Johannes und den Synoptikern bildet, wie kann man es wagen, seinem Bericht etwas ganz Anderes unterzuschieben, was eine solche Bedeutung gar nicht haben konnte, oder wenn es die

Bedeutung hatte, die er ihm giht, sie nur durch geheime Machinationen der zweideutigsten Art hätte erlangen können, deren Fiktion einer längst verschollenen Zeit angehört? Der apostolische Augenzeuge Johannes, als Verfasser des seinen Namen führenden Evangeliums, ist die unheimliche Gestalt, die sich in dem ganzen Hase'schen Lehen Jesu immer wieder dem Verfasser und dem Leser gegenüherstellt, und die Gedanken beider so verwirrt, dass sie es zu keiner klaren Anschauung der wichtigsten Momente des Lehens Jesu bringen können. Wie oft sieht sich Hr. Hase auch sonst genöthigt, dem Augenzeugen zu widersprechen, und ihm das Zeugniss der sosehr zurückgestellten Synoptiker vorzuziehen! Bei dem Speisungswunder, das Johannes 6, 1 f. gemeinschaftlich mit den Synoptikern erzählt, soll der Annahme, dass ein gastfreundliches Mahl, an welchem Jesus wirklich durch sein Vorhild und gutes Vertrauen Tausende satt machte, ein volksthümliches Liebesmahl, vielleicht auch in Bezug auf volksthümliche Erinnerungen und Erwartungen, rasch zur Sage einer wunderbaren Speisung gewachsen sei, nur das Augenzeugniss des Johannes entgegen stehen, gleichwohl aher sei der Anfang der Begehenheit von Johannes ungenauer als von den Synoptikern und nicht so erzählt, wie ein Augenzeuge erzählen konnte. Die Forderung eines Wunders als Bedingung des Glauhens an den Messias von Seiten einer Volksmenge, die Tags zuvor den Gipfel des Wunderharen hestiegen, und sich nur allzugeneigt zur Anerkennung des Messias erwiesen habe, lasse sich nicht zu einer historischen Anschauung bringen. Da nach Mark. 6, 30. Luk. 9, 10. die Apostel unmittelhar vor dem Ereigniss von ihrer Aussendung zurückgekehrt seien, so sei möglich, dass Johannes erst in Kapernaum oder später wieder mit Jesus zusammentraf, und die Sage von jener Speisung in einer Umgehung und Zeit an ihn gelangte, wo sie seiner Vorstellung von Christo zu genau entsprach, um Gegenstand zweifelnder Forschung zu werden (S. 144). Welche Vorstellung müsste man sich von der Glaubwürdigkeit eines apostolischen Augenzengen machen, wenn er bei einem solchen Wunder sich nicht einmal die Mühe nahm, an Ort

und Stelle und zu rechter Zeit die nöthigen Erkundigungen einzuziehen, und welche gesuchte, kleinliche, im reinsten Gebiet der Möglichkeit sich bewegende Kombinationen werden versucht, um dem Augenzeugen für seine falschen Angaben zur Entschuldigung mit einem Alibi Gelegenheit zu geben! Ebenso verhält es sich mit dem johanneischen Bericht von der Seewanderung 6, 16 f. Dass Johannes als Augenzeuge, optisch oder jüdisch getäuscht, Jesum auf dem See geglaubt, und doch den entgegengesetzten Thatbestand treu überliefert habe, lasse sich nicht zu Einer Vorstellung bringen. Daher sei ein Ereigniss jener Nacht als Grundlage vorauszusetzen, das sich zur ächten Sage als Träger der Idee entwickelt habe. Die Darstellung des Johannes sei zwar nicht ohne Eigenthümlichkeit, aber ohne die Anschaulichkeit eines Augenzeugen und am Schlusse mit dem synoptischen Bericht nur künstlich vereinbar (S. 145 f.). Aber nicht blos solche Einschränkungen erleidet die Augenzeugenschaft des Johannes. Hr. Hase muss auch Fälle annehmen, in welchen Johannes, der Augenzeuge, den wahren Thathestand mehr oder minder absichtlich verändert hat. Es soll diess, wie schon hemerkt worden ist, hei den Todesverkündigungen Jesu der Fall gewesen sein. Ueber Joh. 6, 22 f. hemerkt Hr. Hase, in den Worten Jesu sei eine Beziehung auf das Ahendmahl nicht enthalten, sie wäre damals durchaus unverständlich gewesen, aber Johannes habe diese Rede in Beziehung auf das Abendmahl erwählt und entwickelt (S. 147). Wenn man ferner die Einsetzung des Ahendmahls und die Nachweisung einer hestimmten Fuge für sie in den johanneischen Reden Jesu vermisse, so verkenne man ihre Beschaffenheit als ein lang im Herzen bewahrtes und denkend frei entwickeltes Ganze, dessen Charakter doch überall dem Gefühl der Einsetzungsworte entspreche (S. 193). Die Todesangst Jesu in Gethsemane nach dem Abendmahl soll Johannes übergangen haben, weil er, dem es nie um das Ereigniss als solches zu thun sei, den in demselben erscheinenden Geist bereits dargestellt gehabt habe, er möge aber das frühere Ereigniss (12, 27 f.) schon desshalb für seine Darstellung vorgezogen haben, weil

allerdings nach dem Abschiedsgebet das Angstgebet in Gethsemane, wie der Angstruf am Kreuze, der schriftstellerischen Einheit seines Werks nicht förderlich gewesen wäre (S. 197). Aus seiner freiern Behandlung der evangelischen Geschichte erklärt also Hr. Hase, dass diese Stücke bei Johannes fehlen. Verträgt sich aber sowohl die Einsetzung des Abendmahls als der Seelenkampf Jesu in Gethsemane so wenig mit seiner Darstellung, so sollte daraus den Prämissen zufolge eigentlich die Folgerung gezogen werden, dass die Darstellung der Synoptiker die unrichtige ist. Warum lässt man also auch hier das Zeugniss des Augenzeugen nicht gelten? Gibt es so viele Fälle, in welchen man es gegen die Synoptiker nicht aufrecht erhalten kann, welchen Werth hat überhaupt das Zeugniss eines Augenzeugen, welchem man so oft widersprechen muss, und welche Methode ist in einem Verfahren, das denselben Schriftsteller bald als Augenzeugen über alle Andere stellt, bald mit Verwerfung seiner Augenzeugenschaft allen Andern nachsetzt, während man doch selbst anerkennen muss, dass eine Ausscheidung derjenigen Bestandtheile, die von einem Augenzeugen befremden, durch die Planmässigkeit und Einheit des Ganzen versagt sei (S. 6). Dadurch ist nun aber der ganze Standpunkt, auf welchem man hier steht, schon sosehr erschüttert, dass die wissenschaftliche Betrachtung unmöglich auf ihm stehen bleiben kann, und man müsste, wenn es nicht noch einen dritten gleichfalls möglichen Standpunkt gäbe, die Hoffnung völlig aufgeben, die Aufgabe, um welche es sich hier handelt, auf eine auch nur theilweise befriedigende Weise zu lösen.

Dritter Standpunkt.

Die Unterordnung des Johannes unter die Synoptiker.

Gehen wir noch einmal auf die Stelle Joh. 13, 1. zurück, als den Punkt, auf welchem sich uns die verschiedenen möglichen Ansichten am augenscheinlichsten in der Divergenz verschiedener, von Einem Punkte ausgehender Richtungen darlegen, so kann man, sobald die Unausgleichbarkeit der Diffe-

renz auf diesem Punkte zugegeben ist, an sich ebenso gut die Darstellung der Synoptiker für die historisch richtige halten, als die des Johannes. Schlägt man aber, nachdem man den zweiten Weg ohne den entsprechenden Erfolg versucht hat, auch noch den dritten ein, so muss man mit derselben Konsequenz, wie bisher, darauf gefasst sein, dass man, wie 13, 1., so auch auf allen andern Differenzpunkten die johanneische Darstellung gegen die synoptische werde fallen lassen müssen. Die Frage ist nur, ob diess ohne grosses Bedenken geschehen kann, ob sich nicht auch auf diesem dritten Wege der Durchführung der aufgestellten Ansicht ebenso unauflösliche Schwierigkeiten entgegenstellen, wie auf den beiden andern. Diess wird jedoch, wenn man die Sache unparteiisch genauer erwägt, niemand behaupten können. Während die johanneische Darstellung, wenn man nicht die synoptische mit ihr verbindet, und aus dieser in sie aufnimmt, was nur immer in sie eingefügt werden kann, an historischem Inhalt gegen die synoptische sehr zurücksteht, die geschichtliche Bewegung zwar auf einzelnen hervorragenden Punkten höchst bedeutungsvoll koncentrirt, dafür aber um so mehr das eigentliche geschichtliche Detail und das konkrete Leben der geschichtlichen Wirklichkeit vermissen lässt, ist es dagegen auf der synoptischen Seite ganz anders. Die synoptische Darstellung bildet für sich ein vollkommen in sich zusammenhängendes Ganzes; obgleich jedes der drei synoptischen Evangelien seinen eigenthümlichen Charakter hat, so begegnet uns doch in ihrem Kreise nirgends eine Differenz, welche über die Grenzen, innerhalb welcher sich verschiedene, denselben Gegenstand betreffende Relationen bewegen können, zu sehr hinausginge, und sosehr man auch im Einzelnen eine grössere Ausführlichkeit und Genauigkeit der Berichte, und im Ganzen eine zusammenhängendere reichere geschichtliche Entwicklung wünschen mag, so zeigt sich doch nirgends eine solche Lücke und Mangelhaftigkeit, wie diess bei der johanneischen der synoptischen gegenüber der Fall ist. Die eigentliche Substanz der evangelischen Geschichte, den festen aus Fleisch und Blut bestehenden, organisch gegliederten Körper

derselben haben wir nur in den synoptischen Evangelien, und so wenig hat die synoptische Darstellung dasselbe Bedürfniss einer Ergänzung wie die johanneische, dass vielmehr alles, wodurch man sie aus der letztern vervollständigen und bereichern will, ihr nur widerstrebt und in keine innere Einheit mit ihr zusammengehen will. Es lässt sich nämlich nicht nur für alle jene Stücke, die aus der johanneischen Darstellung in die synoptische eingerückt werden sollen, wie die Wunder in Kana und Bethanien, die Fusswaschung, das hohepriesterliche Gebet und Anderes dieser Art, vor allem aber die ganze judäische und jerusalemische Wirksamkeit Jesu vor dem letzten Passah nirgends eine passende Stelle auffinden, sondern es entsteht auch aus der Voraussetzung, dass solche Stücke als fehlende Glieder der Geschichte, in die synoptische Darstellung erst eingereiht werden müssen, der grosse Nachtheil, dass diese letztere dadurch überhaupt ihre historische Sicherheit, den unbefangenen Glauben an ihre historische Wahrheit verliert. Alle Schwierigkeiten und Widersprüche, welche, wie schon gezeigt worden ist, auf dem zweiten Wege sich entgegenstellen, können zuletzt nur zum Vortheil der Synoptiker gereichen. Welchen Gewinn kann alles dasjenige bringen, was quantitativ zu ihnen hinzukommt, wenn sie für jeden Zuwachs dieser Art um so mehr qualitativ verlieren, und das Resultat einer solchen Kombination nur eine solche Darstellung des Lebens Jesu ist, welche mit ihrem so heterogenen Aggregat von fragmentarischen Erzählungen über das Leben Jesu und von allen möglichen Ansichten und Urtheilen über die einzelnen Bestandtheile der evangelischen Geschichte, mit ihren an die Stelle der bestimmten Anschauung getretenen allgemeinen Gedanken, ihren historischen Grundlagen und schuldlosen Geburtsstätten des Mythus, ihren bildlichen Redensarten und apokryphischen Wundern der Volkssage und bei allem diesem mit den immer wieder sich aufdringenden Widersprüchen, die sie entweder mit ihrem so störenden Einfluss auf das Ganze stehen lassen muss, oder nur nothdürftig auszugleichen weiss, zuletzt doch, bei aller darauf verwandten Kunst und eben mit dieser um so mehr

nur den kalten, nüchternen, der Wahrheit der evangelischen Geschichte fremdartigen Eindruck eines diplomatischen Kunststücks macht? Kann man also nicht glauben, dass die Synoptiker entweder zufällig oder absichtlich so Vieles übergangen haben, was ohne die Annahme eines unauflöslichen Widerspruchs in ihrer Darstellung nicht fehlen könnte, warum will man nicht lieber alles von ihnen fern halten und ausscheiden, was die nothwendige Ursache dieses Widerspruchs ist? Es käme somit nur darauf an, die beiden Darstellungen so auseinanderzuhalten, dass man sich der beide von einander trennenden Differenz in ihrem ganzen Umfang bewusst wird. Je mehr man die Verschiedenheit anerkennt, um so mehr wird man sich auch überzeugen müssen, dass beide nicht denselben historischen Charakter an sich tragen können, und da nun die Unmöglichkeit, die historische Glaubwürdigkeit der Synoptiker fallen zu lassen, auf so manchen Punkten klar vor Augen liegt, so bleibt nur übrig, was sich zwischen den beiden Darstellungen nicht als historisch rechtfertigen lässt, auf die Rechnung des johanneischen Evangeliums zu bringen.

Warum will man sich also nicht zur Anerkennung dieser Konsequenz entschliessen, oder warum ist der nach den beiden andern zur Lösung der Aufgabe gemachten Versuchen allein noch übrig bleibende Weg gleichwohl der noch immer von so Wenigen betretene? Die einfachste Antwort auf diese Frage wäre vielleicht: ebendarum, weil er der schwierigere ist. Es ist ja auch in der That nichts so Leichtes und keineswegs jedermanns Sache, dem tiefer liegenden Grund einer Erscheinung nachzugehen und ein so eigenthümliches schriftstellerisches Produkt, wie das johanneische Evangelium ist, in dem organischen Zusammenhang seiner einzelnen Theile und der innern Einheit seiner Idee aufzufassen. Weit leichter und bequemer ist es, jede Stelle, bei welcher man einen geschichtlichen Anstoss hat, für sich zu nehmen und zu sehen, wie man mit ihr gerade am besten zurechtkommt, und wenn man sich auf diese Art bald mit dieser, bald mit jener Auskunft durch das Ganze hindurchgeholfen hat, sich nicht weiter darum zu bekümmern, wie alles Einzelne unter sich zu-

sammenstimmt und ob nicht, wenn man mit allem und jedem fertig zu sein glaubt, eine neue Schwierigkeit ebendaraus entsteht, dass die das johanneische Evangelium betreffenden Erscheinungen einen im Ganzen so gleichartigen Charakter haben, so dass man, solange man nicht darüber im Reinen ist, auch über das Einzelne, das man erklären soll, so gut wie nichts weiss. Man nehme z. B. nur, wie Hr. Brückner die Sache behandelt. Gleich bei der ersten Stelle, bei welcher ein Bedenken entsteht, bei dem Abschnitt über den Täufer 1, 19 f. wird der allgemeine Grundsatz aufgestellt, da die ganze Erzählung des johanneischen Berichts die unverkennbaren Spuren der treuen Darstellung selbsterlebter Thatsachen trage, so sei ihm als der genaueren Relation unbedingt der Vorzug zu geben, und der apostolische Ursprung wie die Glaubwürdigkeit des Evangeliums wird dadurch nur bestätigt (S. 29). Wenn man daher auch nicht weiss, wohin Johannes die Taufe Jesu setzt, da er nichts über sie sagt, so leidet es doch keinen Zweifel, dass „dieselbe zwischen die beiden Zeugnisse von V. 19—28. und V. 29—34. fallen muss" (mit derselben „Gewissheit" behauptet Meyer S. 67, dass die Scene V. 19—38. nach der Taufe Jesu stattgefunden hat). „Für den Aufenthalt und die Versuchung Jesu in der Wüste findet sich im Zusammenhang der johanneischen Relation keine Stelle" (S. 31), es hat diess jedoch nichts weiter zu bedeuten. Bei dem Bericht von der Berufung der vier Apostel 1, 40 f. „wird man durch alles dazu gedrängt, das Vorhandensein einer verschiedenen Tradition über ein und dasselbe Faktum zu statuiren. Dann aber ist die johanneische sicher die genauere, dafür spricht die Anschaulichkeit der ganzen Erzählung" (S. 39). Bei der von Johannes und den Synoptikern verschieden erzählten Tempelreinigung ist gleichfalls das Richtige auf der Seite des Johannes, die Ansicht, dass er die Synoptiker benützt habe, beruht ja nur darauf, dass Jesus nur Eine Reise nach Jerusalem gemacht habe (S. 52). Bei der Erzählung 4, 46. bei welcher es sich auch wieder fragt, ob sie mit einer synoptischen einerlei oder davon verschieden ist, darf man die Pointe nicht darin finden, dass der Wunderglaube sich

selbst in den Glauben um des Worts willen aufhebe, denn „V. 48. wird nicht der Wunderglaube an sich getadelt, sondern nur die trifft das Wort Jesu, die zum Glauben Wunder fordern und sonst nicht glauben würden“ (S. 87), wie wenn der Glaube derer, die ohne Wunder sonst nicht glauben würden, nicht eben der Wunderglaube wäre! Bei der gleichfalls die Synoptiker berührenden Erzählung 5, 1 f. kann man schon desswegen nicht daran denken, dass sie der synoptischen Tradition entnommen sei, dass der Schauplatz nicht nur ein anderer, sondern die Oertlichkeit sonst nirgends weiter erwähnt ist, also (welcher merkwürdiger Schluss!) darin schon sich ein historisches Interesse kund gibt, dass ganz specielle Züge, wie die 38jährige Krankheit, die Frage des Herrn V. 6. gar nicht in den Synoptikern sich finden u. s. w., dass die ganze Erzählung in sich zusammenstimmt, und theilweise sehr anschaulich und psychologisch ist, und um vollends keinen Zweifel an der Richtigkeit dieser Behauptung zu lassen, wird auch noch der schlagende Ausspruch darauf gesetzt: „Wo Leben ist in der Erzählung, sieht man nach Baur die Absicht, wo nicht genug Leben ist, die Dichtung des Evangelisten“ (S. 92). In dieser Weise geht es von Kapitel zu Kapitel fort, und mit derselben Selbstgewissheit und Sicherheit des Erfolgs, welche nie um Gründe verlegen ist, und im schlimmsten Falle auch keine braucht, wird die apostolische Augenzeugenschaft des Evangelisten und die durchgängige geschichtliche Glaubwürdigkeit seines Evangeliums auf's Glücklichste festgestellt. Würde einer dieser Interpreten sich auch nur einmal fragen, ob es denn so zufällig ist, dass Johannes von Taufe und Versuchung so völlig schweigt, auch nicht einmal eine Stelle für sie hat, sollte ihm nicht auch der Gedanke kommen, es könnte diess doch vielleicht auch darin seinen Grund haben, dass das Subjekt dieser evangelischen Geschichte der fleischgewordene Logos ist, für welchen es doch nicht ganz angemessen erscheinen mochte, ihn erst noch einer solchen Legitimation seiner Messianität sich unterziehen zu lassen. Ist ferner das Wunder in Kana ein ebenso glanzvolles als eigenthümliches, hängt es nicht auch

damit zusammen, dass wer einmal als der Sohn Gottes im johanneischen Sinne mit einem solchen Wunder aufgetreten war, den eigentlichen Schauplatz seiner Thätigkeit von Anfang an nur da haben konnte, wo er am vollen Lichte der Oeffentlichkeit stand, und nachdem so die judäische Wirksamkeit in eine frühere Zeit vorgerückt war, war es nicht natürlich, dass auch Anderes, wie die Tempelreinigung und die Todesverkündigung, dasselbe frühere Datum erhielt? Die johanneischen Reden Jesu mag man als einen hinlänglichen Ersatz für die Bergrede betrachten, aber man frage sich, ob eine solche Rede, auch wenn man eine Stelle für sie hätte, zum Charakter dieses Evangeliums passen würde, ob nicht die Reden des Johannes denselben konstanten Typus haben, wie die der Synoptiker, und wenn man diess und Anderes sich daraus erklärt, dass diese ebenso vorzugsweise die galiläische Wirksamkeit schildern wollten, wie Johannes die judäische, woher kommt es denn, dass auf der einen Seite, wie auf der andern, gerade nur diese bestimmte Absicht stattfand? Und nun vollends die Wunder! Ist nicht zwischen ihnen und den synoptischen derselbe Unterschied, wie zwischen den beiderseitigen Reden? Wie eigenthümlich und gleichartig ist der Charakter dieser Wunder, wie drückt sich in jedem derselben immer wieder ein zum Begriff des johanneischen Logos gehörendes Attribut aus, das zum Thema einer durch das Wunder eingeleiteten dialektischen Rede gemacht wird, wie steigert sich in ihnen der Begriff des Wunders bis zu seiner Spitze in einem Wunderakt, dessen Eindruck so gross ist, dass durch ihn unmittelbar die entscheidende Katastrophe herbeigeführt wird! Man darf sich nur erinnern, dass das Subjekt der evangelischen Geschichte bei Johannes der fleischgewordene Logos ist, und den wesentlichen Inhalt des johanneischen Logosbegriffs sich zum klaren Bewusstsein bringen, so hat man den Schlüssel zur Erklärung aller dieser und der übrigen Eigenthümlichkeiten des johanneischen Evangeliums. Diess entgeht auch denen nicht, welche alles in ihm nur geschichtlich und thatsächlich nehmen, und von einem Einfluss der Idee auf die Gestaltung seines Inhalts nichts wissen wollen. Um daher nur

nicht mit dem Logos auch eine Logosidee und Logoslehre zu bekommen, wobei man der Annahme nicht ausweichen könnte, dass die Idee auch in dem Inhalt da und dort durchblickt, und das eine oder andere ihrer Momente der bewegende Gedanke der geschichtlichen Entwicklung ist, möchten die neuesten Interpreten, wie schon bemerkt worden ist, den Logos selbst aus dem Prolog hinaus verweisen und an die Stelle des weitgreifenden Begriffs einen andern enger begrenzten setzen. Ja, so weit geht die Antipathie gegen die Logosidee und die Furcht vor ihrer dialektischen Entwicklung, dass man selbst in den Reden Jesu nichts dialektisches gelten lassen will. Gegen meine dialektische Entwicklung der Rede Jesu 5,21—29. erinnert Hr. Brückner (S. 98), sie scheitere schon an der rechten Erklärung von V. 25. und von der κρίσις V. 22., ganz besonders aber daran, dass die Grundlage der ganzen Rede nicht der Logos des Prologs als das absolute Leben, sondern, wie υἱὸς ἀνθρώπου V. 27. und ἐγώ V. 30. zeigen, der persönliche Christus als der menschgewordene Logos in seinem Verhältniss zum Vater, wie in seiner realen und idealen messianischen Thätigkeit sei; selbst das ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ V. 26. sei keine unmittelbare Wiederholung von 1, 4. Wie wenn der menschgewordene Logos ein anderer wäre als der fleischgewordene des Prologs! Der Verlauf des ganzen Kap., wird weiter gesagt (S. 104), sei so natürlich, dass schon dadurch jedes Recht zur Annahme einer rein dialektischen Grundlage abgeschnitten werde, vielmehr sei diese rein historisch, eben weil der versteckte Unglaube zum erstenmal als Verfolgungseifer sich kund gegeben, nehme Jesus die Gelegenheit wahr, die Fülle seiner Hoheit rückhaltlos darzulegen. Ebenso soll gerade K. 9. am wenigsten geeignet sein, eine einheitliche Idee zu verrathen, die in so mannigfaltigen Verhältnissen, wie hier seien, sich nicht finden lasse (S. 177), und K. 11. bedarf es nur der Hinweisung, dass die Worte V. 25. im Zusammenhang eine ganz specielle Beziehung haben, um der Meinung zu begegnen, dass sie die Idee der ganzen geschichtlichen Darstellung enthalten (S. 198). In allem diesem und Anderem dieser Art spricht sich eine so ent-

schiedene Reaktion gegen alles Ideelle des Evangeliums aus, dass man sich leicht denken kann, welcher Art die Gründe sind, die man noch geltend macht. Es ist nichts Idee, sondern alles Geschichte, wobei, wie natürlich, immer schon vorausgesetzt wird, was erst bewiesen werden soll, dass alles geschichtlich Erzählte als solches auch haare Geschichte ist. Beinahe könnte man sich, wenn man die gleiche Tendenz auch bei Andern, wie namentlich bei Luthardt, wahrnimmt, zu der Parallele veranlasst fühlen, wie die Juden in ihrem Unglauben den Logos als Sohn Gottes verwarfen, so sträuben sich jetzt die Interpreten gegen die Anerkennung der Logosidee im Evangelium! So wenig die Realität und Einwirkung der Logosidee auf die johanneische Darstellung geläugnet werden kann, ebenso wenig wird auf einem Punkte, auf welchem noch besonders die Frage entsteht, ob und wie weit bestimmte Ideen auf sie Einfluss gehabt haben, eine schlechthin verneinende Antwort gegeben werden können. Wie der Evangelist schon im Prolog den fleischgewordenen Logos als Gnade und Wahrheit dem durch Moses gegebenen Gesetz gegenüberstellt, so stellt er ihn als das wahre Passahlamm dar, d. h. als denjenigen, in dessen Tod die alte, auf dem jüdischen Passahlamm beruhende Religionsökonomie ihr Ende erreicht hat, und an ihre Stelle die neue in Gnade und Wahrheit bestehende getreten ist. Diess ist unläugbar der Sinn der Stelle 19, 31—37., in welcher die V. 36. citirte alttestamentliche Stelle nur in der Absicht auf Jesum angewandt worden sein kann, um ihn dadurch als Passahlamm zu bezeichnen, dass auch an ihm das nicht geschah, was in demselben Zeitpunkt an dem alttestamentlichen Passahlamm nicht geschehen durfte. Da nun hier die bekannte Differenz in Betreff des Todestages Jesu eingreift, bei welcher die Synoptiker fallen zu lassen, völlig unmotivirt wäre, so kann zur Erledigung der Frage nur der Kanon aufgestellt werden, dass diejenige der beiden Darstellungen die geringere historische Wahrscheinlichkeit für sich hat, deren Ursprung sich leicht aus einer ihr zu Grunde liegenden Idee erklären lässt. Diess ist unstreitig bei der johanneischen der Fall. Denn wenn Jesus das Passahlamm sein

sollte, wofür er nur von Johannes nicht von den Synoptikern erklärt wird, so erforderte die Analogie, dass er an demselben Tage starb, an welchem das jüdische Passahlamm geschlachtet wurde. Was haben nun die neuesten Apologeten des Johannes dagegen einzuwenden? In sehr ernstem Tone sagt Hr. Luthardt (2. S. 428): „Als das rechte Passahlamm Jesum zu erkennen, sollte diese äussere Gleichartigkeit dienen. Weil er als solches geschichtlich erwiesen wurde, darum hat man ihn als solches erkannt, nicht aber, wie Baur uns einreden will, hat man ihn, weil man ihn als solches dachte, auch geschichtlich als solches dargestellt d. h. fingirt. Oder ist das Christenthum eine Summe von selbsterdachten Ansichten und willkürlichen Einfällen gewesen, denen man dann nur ein geschichtliches Gewand und einen geschichtlichen Boden zu geben suchte"? Es ist hier nicht vom Christenthum die Rede, sondern von zwei einander widersprechenden Angaben, von welchen in jedem Fall nur die eine die richtige sein kann. Ist also nicht die Angabe des Johannes die unrichtige, so ist es die der Synoptiker, und man kann mit demselben Recht die Instanz erheben: ist das Christenthum eine Summe von falschen oder wohl gar erdichteten Angaben u. s. w.? Nach Hrn. Brückner (S. 213) ist gegen die Entstehung der johanneischen Darstellung aus der dogmatischen Idee des Passahlamms, dass man dann erwarten sollte, diese Idee im Evangelium noch mehr, als 19, 33 f. geschehen sei, vorausgesetzt zu sehen; dass sonst kein Anhalt im Evangelium für dieselbe gegeben sei; dass dann Aussprüche wie 15, 13. eine mehr dogmatische Färbung erhalten haben müssten; dass das Entstehen jener typischen Beziehung gewiss leichter sich erkläre bei der Voraussetzung eines realen Zusammentreffens von Jesu Tod mit dem jüdischen Passahopfer, also aus der johanneischen Relation, als umgekehrt; dass unter bestimmender Einwirkung jener dogmatischen Idee die johanneische Chronologie sicher auch mehr in's Specielle verfolgt sein würde; dass mit demselben Recht auch die synoptische Darstellung einer dogmatischen Herleitung fähig sei; und endlich, dass, wenn die synoptische Tradition vorher ohne Anstoss und

Widerspruch Geltung hatte, die johanneische schwerlich aus dogmatischen Gründen erfunden werden konnte. Hr. Brückner scheint der Meinung zu sein, dass, wenn nur recht viele Gründe gehäuft werden, es ihnen nicht an Beweiskraft fehlen könne, diess ist jedoch bei diesen sieben Gründen nicht der Fall. Ist einmal die Idee in der Hauptstelle klar und bestimmt ausgesprochen, so ist sie in jedem Falle da, ob sie auch sonst vorkommt oder nicht, einen Anhalt hat sie aber darin, dass der Evangelist in demselben Zusammenhang recht absichtlich die Erfüllung der alttestamentlichen Typen an Jesus nachweist, eine nähere chronologische Bestimmung war unnöthig, da sich die Zeit, der Abend des 14ten Nisan, von selbst verstand. Bei den weiteren Gegengründen wird der Fragepunkt verrückt, die Frage ist nicht, wie ist die dogmatische Idee, sondern nur, wie ist die Differenz in Betreff des Todestages Jesu entstanden? Da beide Angaben nicht zugleich richtig sein können, so muss die eine die erst später entstandene sein, warum soll nun die grössere Wahrscheinlichkeit der spätern Entstehung nicht bei derjenigen stattfinden, die uns selbst die dogmatische Idee angibt, aus welcher sich die Möglichkeit ihrer Entstehung erklären lässt? Betrachtete man Jesum als das wahre Passahlamm, und wollte man die genaue Erfüllung des alttestamentlichen Typus an ihm nachweisen, so musste man annehmen, dass er an dem Tage gestorben sei, an welchem die Passahlämmer geschlachtet wurden, wäre er aber wirklich an diesem Tage gestorben, wie sollte man darauf gekommen sein, ihn erst am folgenden Tage sterben zu lassen? So hängt hier alles aufs Engste zusammen [1]).

---

1) Gar seltsam versteht Hr. Hase meine Ansicht, wenn er S. 180 gegen mich bemerkt: ich beziehe das Verbot Exod. 12, 46. auf das Schlachten der Lämmer vor dem Feste. Aber beim Schlachten sei keine Gefahr gewesen, ein Bein zu zerbrechen, sondern beim Essen. Also hätte Jesus nach Johannes das Passahlamm sein und doch das Passahlamm essen können, wofern er nur die nöthige Vorsicht beim Essen beobachtet hätte! Und wenn auch beides stattgefunden hätte, setze ich hinzu, hätte er doch als Pas-

Was sich uns aus allem Bisherigen als Resultat ergibt, kann somit nur darin bestehen: so gross die Schwierigkeiten sind, wenn der Bericht der Synoptiker bei allen wichtigen Differenzpunkten als unhistorisch gelten soll, so leicht lösen sich dieselben, wenn man den Johannes gegen die Synoptiker zurückstellt. Da in jedem Fall nur das Eine oder das Andere angenommen werden kann, entweder die Unterordnung der Synoptiker unter Johannes, oder die des Johannes unter die Synoptiker, somit an sich die eine Annahme ebenso gut möglich ist, als die andere, so sollte man meinen, die Entscheidung für die zweite Annahme habe nicht nur nichts gegen sich, sondern sei vielmehr durch die Abwägung der verschiedenen Momente von selbst gegeben, stände nur nicht der traditionelle Name des Johannes als des apostolischen Verfassers dem vierten Evangelium zur Seite. Es ist daher auch diese Frage hier noch kurz zu berühren.

Hat man vielleicht in der neuesten Zeit ein neues Zeugniss für den johanneischen Ursprung des Evangeliums erhalten? Ein solches glaubte man in den neu entdeckten, unter dem Namen des Origenes auf uns gekommenen *Philosophumena* zu finden. Der Gnostiker Basilides sollte Worte des Evangeliums als Worte des Apostels Johannes citirt haben. Es zeigte sich jedoch bei näherer Betrachtung bald, dass diejenigen, die im Gedränge der innern Gründe um so begieriger nach jedem Strohhalm eines äussern Zeugnisses greifen, sich sehr irrten, wenn sie den neuen Fund als das schlagendste Zeugniss gegen die neueste Kritik verkündigten [1]). Man vgl. hier-

---

sahlamm an demselben Tage sterben müssen. Die Frage ist ja nicht, ob Johannes Jesum für das Passahlamm hielt, diess ist klar nach 19, 36. und ich nehme diese Stelle nicht anders, als sie gewöhnlich genommen wird, sondern nur das fragt sich, ob nicht Johannes dadurch, dass er Jesum als Passahlamm betrachtete, und ihn demnach auch am 14ten sterben lassen musste, erst veranlasst wurde, seinen Tod an diesem Tage anzunehmen. Diess letztere behaupte ich, weil sich sonst die Differenz nicht erklären lässt, und weil die Ansicht des Johannes vom Tode Jesu in jedem Fall auf einem dogmatischen Grunde beruht.

1) Einen auch in anderer Beziehung bemerkenswerthen Beleg für

über die Theol. Jahrb. 1853 S. 144 f. und 1854 S. 125, wo Volckmar die unsichere Beschaffenheit des fraglichen φησὶ

---

das Obige gibt die deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1853 in einem am Schlusse des Maiheftes S. 178 stehenden Artikel mit der Ueberschrift: Der Gnostiker Valentinus und das Evangelium Johannis. Der ganze Artikel lautet so: »Es gehörte bisher zu den geschichtlichen Streitfragen, ob der Gnostiker Valentinus, der bekanntlich um das Jahr 140 nach Rom kam, schon das johanneische Evangelium gekannt und citirt habe. Irenäus scheint diess überall vorauszusetzen und Tertullian sagt ausdrücklich (de praescript. cap. 38.): *Valentinus integro instrumento uti videtur.* Lücke in seiner besonnenen Weise wagt indess darüber kein entscheidendes Urtheil zu fällen. »Man kann zweifeln — sagt er 1, 55. 3te Aufl. — ob schon Valentin selbst, oder erst seine Schüler sich des Johanneischen Evangeliums bedienten«. Baur dagegen ist gar zuversichtlich von dem Gegentheil überzeugt. »Die darauf sich beziehenden Aeusserungen Tertullians — heisst es in seinen »kanonischen Evangelien« S. 357 — sind so unbestimmt und seine Glaubwürdigkeit in solchen Dingen ist überhaupt so gering, dass man alle Ursache hat, eher das Gegentheil anzunehmen«. — Inzwischen erhellt jetzt einfach aus der neu aufgefundenen Refutatio haeresium des Hippolytus (Origenes) ed. E. Miller, Oxonii 1851 pag. 194, dass Valentin wirklich das Johanneische Evangelium, namentlich die Stelle Kap. 10, 8. gekannt und citirt hat. „*Διὰ τοῦτο, φησὶ (Οὐαλεντῖνος) λέγει ὁ Σωτήρ. Πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες, κλέπται καὶ λῃσταί εἰσι*“. Sch.« — Dieser kleine Artikel ist recht bezeichnend für den kleinlich persönlichen Ton, mit welchem gerade die, die aus sehr nahe liegenden Gründen am wenigsten Ursache dazu hätten, solche Fragen am liebsten behandeln. Dem besonnenen Lücke gegenüber muss natürlich ich der Unbesonnene sein! Und was sagen denn meine Worte, in welchen ich überdiess nicht blos von Valentin, sondern auch von Marcion rede? Genau genommen nicht viel mehr als auch die Hrn. Dr. Lücke's. Ob ich bei einer geschichtlichen Streitfrage blos zweifle, oder mich eher für die eine der beiden möglichen Annahmen erkläre, ist doch gewiss kein so grosser Unterschied. Gesetzt nun auch, es verhalte sich mit dem angeblichen Citat so, wie hier vorausgesetzt wird, wie kann mir auf den Grund eines damals noch unbekannten Citats ein Vorwurf wegen meines damaligen Urtheils gemacht werden? Wäre es nicht um einen Vorwurf zu thun, so hätte ja eine solche Ge-

noch specieller nachgewiesen hat. Ebenso wenig haben die in der neuesten Zeit so genau erforschten ältesten Zeugnisse für unsere kanonischen Evangelien ein anderes Resultat geliefert. Mag auch noch so wahrscheinlich sein, dass Justin der M. unsere synoptischen Evangelien entweder alle oder das eine und andere gekannt und citirt hat, für das johanneische Evangelium lässt sich so wenig irgend ein beweisendes Zeugniss aus ihm erheben, dass diess auch von apologetischer Seite mehr und mehr zugegeben werden muss. Selbst Hr. Brückner bemerkt S. XXX: „unerweislich und unerwiesen sei eine unmittelbare Abhängigkeit Justin's von der johanneischen Terminologie; wirkliche Citate finden sich nicht". Auf der andern Seite sind auch die Gründe, welche gegen Johannes als Verfasser des Evangeliums theils in der Geschichte der Passahstreitigkeiten, theils in der Apokalypse enthalten sind, auf keine Weise entkräftet worden. Die von Weitzel gemachte Unterscheidung katholischer und ebionitischer Quartodecimaner ist und bleibt, so gewöhnlich es auch wird, sie nachzusprechen, eine reine Fiktion, die auch nicht den geringsten geschichtlichen Grund hat. In Betreff der Apokalypse gilt noch immer der bekannte disjunktive Kanon, welchem zufolge man es in der Regel vorzieht, die Apokalypse als nichtapostolisch dem Evangelium aufzuopfern. Mit diesem Resultat glaubt Hr. Dr. Lücke (Einl. in die Off. Joh. 2. A. S. 802) müsse sich die gewissenhafte Kritik befriedigen. Viel-

---

genüberstellung (die auch darin ganz schief ist, dass ich nicht von jener Streitfrage überhaupt, sondern nur von den Aeusserungen Tertullians über sie, die auch so dieselben bleiben, rede) und der ganze Artikel vollends keinen Sinn. Wie es sich aber mit dem vermeintlichen Citat selbst verhält, kann, wenn nicht Hr. Sch., doch jeder Unbefangene aus den oben genannten Untersuchungen sehen. — Was dadurch für christliche Wissenschaft und christliches Leben gewonnen wird, ist bei diesem Artikel so wenig zu sehen, als bei dem im ersten Jahrgang (1850) erschienenen Aufsatz des Lic. Rauh über das Speisungswunder Joh. 6., dessen absurder Inhalt jede Entgegnung von selbst überflüssig machte.

leicht dürfte dieselbe gewissenhafte Kritik in kurzer Zeit auch jenen Kanon nicht länger mehr gelten lassen, um das Evangelium auf alle Fälle sicher zu stellen. Es scheint mir etwas der Art schon in den Worten des Hrn. Brückner S. XXXIX zu liegen, „die historische Kritik habe noch die Nachrichten über das spätere Leben des Johannes zu sichten, um dadurch wenigstens annähernd den Charakter desselben, dessen Umbildung durch das christliche Princip eine durchgreifende gewesen sein müsse und könne, in helleres Licht zu setzen". Man darf ja nur den Apostel Johannes recht christlich um- und durchgebildet werden lassen, so hat man den Apokalyptiker und den Evangelisten in Einer Person und de Wette, Lücke u. A. mögen sehen, wer noch an ihren Kanon glaubt. Ja, wie vieles wird überhaupt auch nur von de Wette'scher Unbefangenheit und Freisinnigkeit noch stehen bleiben, wenn Hrn Brückner's korrigirende Hand noch öfter über die de Wette'schen Kommentare geht [1])!

---

1) Neuestens ist auch Ewald in seinem fünften Jahrbuch 1852—1853 S. 178: „Ursprung und Wesen der Evangelien", auf die äussern Zeugnisse für das Johannesevangelium zu reden gekommen. Man findet auch hier nur das längst Bekannte, das dadurch keine grössere Beweiskraft erhält, dass es von Ewald im Tone der absolutesten Selbstgewissheit ausgesprochen wird. Wie wäre denn auch in diesen nicht sowohl der biblischen Wissenschaft als vielmehr der blinden Leidenschaft gewidmeten Jahrbüchern die ruhige unbefangene Erörterung einer wissenschaftlichen Frage zu erwarten! Welche Ursache hat man ebendesswegen, gerade bei den entschiedensten Behauptungen, voraus schon misstrauisch zu sein! Man nehme z. B. nur das Eine! Ueber das vom Passabstreit genommene Argument gegen den johanneischen Ursprung des Evangeliums wird S. 205 gesagt: »Wenn die Kleinasiaten seit Johannes Zeiten einen gewissen Nachdruck auf den 14ten als den Tag der höchsten Trauer und des tiefsten Fastens legten, so mussten sie ja dabei gerade vom 4ten Evang. ausgehen, da blos dieses den Tod Christus' so ganz bestimmt auf den 14ten verlegt; denn dass ihnen nicht etwa die Feier des Herrnmahles (welches ja höchstens gegen Abend gefeiert wurde), sondern eben das reine strenge Fasten für den 14ten die Hauptsache war, ergibt sich aus allen Berichten bei Eusebius so klar, dass man nie

Als Anhang zu der voranstehenden Abhandlung füge ich hier noch kurze Bemerkungen über einige der am meisten charakteristischen Stellen des johanneischen Evangeliums hinzu.

Bei dem Abschnitt 1, 19—34. muss sich die Frage aufdringen, ob auch Johannes Jesum durch den Täufer getauft werden lässt? Auch diejenigen, welche die synoptische Taufe hier voraussetzen, und sie entweder vor V. 19. oder zwischen V. 28 und 29. geschehen sein lassen, obgleich diess für die eine Stelle so wenig passt als für die andere, müssen es doch höchst auffallend finden, dass Johannes nicht nur den Taufakt selbst nicht beschreibt, sondern auch mit keinem Worte von ihm spricht. Denn auch V. 32. und 33. ist über die Taufe selbst nichts gesagt. Hr. Luthardt bemerkt 1. S. 334 ganz richtig: in göttlichem Auftrag das Volk auf Jesum hinweisen, als den Christ, kann Johannes nur, wenn er selbst auch göttliche Gewissheit hat, dass Jesus der Christ ist, damit diess geschehe, sei er gekommen, sagt er V. 31. *ἐν ὕδατι βαπτίζων.* Wenn nun aber Hr. Luthardt fortfährt: also musste ihm wohl bei Gelegenheit des Taufens Jesus als Sohn Gottes göttlich kund gethan werden, so ist „bei Gelegenheit des Taufens", wenn damit die Taufe Jesu selbst gemeint ist, ein blosser Zusatz des Hrn. Luthardt. Die Erscheinung V. 32. und 33. konnte Johannes haben, auch ohne dass man sich die synoptische Taufe Jesu hinzudenkt. Zur Bestätigung meiner Ansicht erinnere ich noch an die Stelle 3, 25. 26. Wie man auch die Worte der Jünger des Täufers V. 26. nehmen mag, dass sich

---

auch nur hätte zweifeln sollen". Gerade das Gegentheil hievon sagt Eusebius Kirchengesch. 5, 23. mit klaren Worten: *τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὠσὰν ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τὰ πάσχα σωτηρία ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις παρηγόρευτο, ὡς δέον ἐκ παντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ' ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀοιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι.* Heisst denn *τὰς τῶν ἀοιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι* fasten und nicht vielmehr das Gegentheil mit dem Fasten aufhören? Man sagt nicht umsonst, dass die Leidenschaft blind mache!

in ihnen eine gewisse Eifersucht darüber ausdrückt, dass der, welchen der Täufer durch sein Zeugniss eingeführt habe, nun selbst ihm zu nahe trete, wird sich nicht läugnen lassen, in jedem Fall soll dadurch etwas über den Täufer ausgesagt werden, was er selbst vor Jesus voraus zu haben schien, sofern er es war, dessen Zeugniss für Jesus geschah. Warum ist nun auch hier der Täufer nur der *μαρτυρῶν*, warum ist auch hier nichts von der Taufe Jesu gesagt, obgleich es im Sinne jener Jünger noch weit schlagender gewesen wäre, wenn sie an den von dem Täufer an Jesu vollzogenen Taufakt, sofern er gleichsam Jesum unter den Täufer zu stellen schien, hätten erinnern können? Ist nicht auch hieraus klar, dass der Evangelist die Taufe Jesu mit absichtlicher Konsequenz ignorirt und sie höchstens als einen hinter der Scene seiner evangelischen Geschichte geschehenen Akt betrachtet, welcher, wie man wohl sieht, ihm keineswegs unbekannt ist, welchem aber er in seiner Darstellung keine für sie passende Stelle zu geben weiss? Dieses blosse Durchscheinen der synoptischen Geschichte, welche man, ohne sie in ihrer wahren Wirklichkeit und in der Nähe vor sich zu haben, nur in der Ferne und in einer Beleuchtung erblickt, in welcher man die Gegenstände so oft kaum mehr in ihrer wahren Gestalt erkennen kann, ist ganz bezeichnend für den Charakter des Evangeliums überhaupt. Man sieht wohl, der Sache nach ist im Ganzen alles dasselbe, aber es ist auch wieder alles anders, es sind dieselben Personen und Begebenheiten, aber die ganze Umgebung und Situation ist nicht dieselbe, der ganze Charakter der Scene der Handlung ist ein anderer.

Bei dem Abschnitt 1, 35. — 2, 1. bestreitet Hr. Brückner meine Zählung der Tage. Er will, obgleich auch de Wette diess vorzieht, es nicht gelten lassen, dass die Vorfälle V. 42 f. auf den folgenden Tag zu setzen seien, es fehle jedes Anzeichen dafür, und wenn auch V. 40. gesagt werde, die beiden Jünger seien jenen Tag vollends bei Jesu geblieben, so heisse diess nicht soviel, sie seien an jenem Tage nicht mehr von seiner Seite gewichen. Es sind diess sehr schwache Gründe, welche schon durch den emphatischen An-

fang der folgenden Erzählung V. 41. ἦν Ἀνδρέας u. s. w. aufgewogen werden. Ich habe daher hier nicht blos de Wette, sondern auch Hrn. Luthardt auf meiner Seite, welcher in stillschweigender Uebereinstimmung mit mir 1. S. 76 bemerkt: es sei kein Grund, μένειν V. 40. das zweitemal anders zu fassen, als das erstemal und V. 39., dass sie also diesen Tag gleich ganz bei ihm geblieben seien, also auch die Nacht über, und dass diess, was so entscheidend für sie werden sollte, durch den äussern Umstand habe berbeigeführt werden müssen, dass der Tag bereits so weit vorgerückt war, wolle bemerklich gemacht werden. So verstehe es sich dann von selbst, dass das V. 42. Erzählte am folgenden Tage geschehen sei. Auch würde man ja den Schriftsteller noch in den Widerspruch verwickeln, dass er die Jünger diesen Tag bei Jesus nach dem Zusammenhang in seiner Herberge bleiben, und doch Nachm. 4 Uhr den Simon offenbar ausser der Herberge finden, also doch wohl nicht bei Jesus bleiben lassen würde. Dagegen weicht Hr. Luthardt im Folgenden von meiner Zählungsweise ab. Sechs Tage zähle der Evangelist, denn am dritten Tag kommen zwei Jünger zu Jesus und bleiben bei ihm. Am vierten reihe sich Simon, am fünften Philippus und Natbanael den ersten an, am sechsten Tag sei Jesus mit seinen Jüngern unterwegs und am siebenten zu Kana. Denn dass τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1. von V. 44. an zu rechnen sei, und nicht, wie ich wolle, der unmittelbar auf V. 44. folgende gemeint sei (d. h. nicbt von V. 41. an zu zählen sei), entscheide sich durch die Vergleichung von V. 29. u. 35., welche lehre, dass der Evangelist immer von der unmittelbar vorhergehenden Zeitangabe an rechne. Dass wir aber blos Einen Tag als zwischen 1, 44. und 2, 1. fallend annehmen, habe seine Berechtigung, oder vielmehr Nöthigung in jener aus der gewöhnlichen Angabe des Auferstehungstags bekannten Zählungsweise. Dass aber dieser wunderbare Vorgang zu Kana gerade auf den siebenten Tag falle, werde dann wohl auch seine Bedeutung haben. Gleichsam ein Sabbath sei es, den Jesus hier feiere. Wenn aber der Evangelist mit V. 41. eine neue Zählung begann, warum soll er gleichwohl nicht von

da an den dritten Tag 2, 1. rechnen? Hr. Lutbardt nimmt ja sonst überall Trilogien im Evangelium an. Und wenn alle diese Tage so bedeutungsvoll sind, warum soll ein völlig verschwiegener als blosser Reisetag unter ihnen sein? Ich kann jedoch auf diese Differenz kein Gewicht legen. Da Hr. Lutbardt auch in der Deutung des Wunders in Kana, freilich ohne diess offen zu gestehen, mit mir übereinstimmt, und in Gemässheit meiner Auffassung in der Verwandlung des Wassers in Wein das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum, oder das Verhältniss des Täufers, dem blos das Wasser und die vorbildliche Reinigung eignet, und Christi, der den Geist und dessen höheres Leben gibt, abgebildet sieht, so ist jene Differenz ein Nebenpunkt: Man kann den Tag in Kana als den sechsten oder siebenten nehmen, ich ziehe es vor, ihn als den sechsten zu nehmen, weil mir die Sechszahl der das Judenthum repräsentirenden Wasserkrüge der Zahl der vorangehenden Tage zu entsprechen, und der Wein zu dem Wasser der Krüge sich ebenso zu verhalten scheint, wie der Wunderakt Jesu zu den vorangehenden Tagen. Da die Handlung Jesu ohne Zweifel erst im weitern Verlauf des Hochzeitfestes, somit an dem Abend zu denken ist, an welchem der sechste Tag nach jüdischer Rechnung in den siebenten überging, so ist nicht nöthig, die τρίτη ἡμέρα 2, 1. selbst schon vom siebenten Tag zu verstehen, um in der Handlung Jesu die Feier eines Sabbaths, oder besser die Bedeutung des christlichen Sonntags, zu sehen. In jedem Fall reicht die Hochzeitfeier in dem Wunder der Verwandlung aus der Sechszahl in die heilige Siebenzahl hinüber. Wie das Wasser das Element des Täufers ist, so ist es auch das Symbol des Judenthums, das Höchste, wozu es das Judenthum brachte, ist der der Taufe des Täufers entsprechende καθαρισμὸς (man vgl. wie auch 3, 25. in Beziehung auf die Taufe von einem καθαρισμὸς die Rede ist), welchen auch die sechs Wasserkrüge als das Charakteristische des Judenthums darstellen. Wie das Wasser zum Wein wird, wie nach der Sechszahl der Wochentage in dem siebenten Tage, dem heiligen Sabbath oder Sonntag, das irdische Leben zum himmlischen verklärt

wird, so steht über dem Täufer Christus, über dem Judenthum das Christenthum. Was aber ausserdem hier noch zu beachten ist und gleichfalls dazu dient, die künstliche Anlage dieser evangelischen Geschichte näher kennen zu lernen, ist die Analogie dieses Anfangs derselben mit ihrem Schlusse. Wie sie mit einer heiligen Siebenzahl von Tagen beginnt, so schliesst sie auch mit einer solchen, oder vielmehr mit einer verdoppelten Zahl solcher Tage. Wie wir hier eine Sechszahl von Tagen mit einem an sie sich anschliessenden siebenten haben, so finden wir auch 12, 1. bei dem Uebergang auf die Leidens- und Todesgeschichte eine Sechszahl von Tagen. Warum lässt der Evangelist abweichend von den Synoptikern die Salbung in Bethanien vor dem Einzug schon sechs Tage vor dem Passah geschehen? Offenbar um mit diesem Tage, als dem ersten, die mit dem Sonntag der Auferstehung endende heilige Woche zu beginnen. Am Montag wurde Jesus in Bethanien gesalbt, am Dienstag hielt er den Einzug in Jerusalem, am Donnerstag war das letzte Mahl mit den Jüngern, am Freitag wurde er gekreuzigt, am Samstag dem Passahfest lag er im Grabe, und am Sonntag war der Tag der Auferstehung [1]). So bilden diese Tage ebenso eine heilige Siebenzahl von Tagen, wie die Tage am Anfang, und da Jesus wie am Tage seiner Auferstehung so acht Tage nachher wieder erschien, so entspricht der Siebenzahl am Anfang eine doppelte Siebenzahl am Ende und die evangelische Geschichte schliesst sich so völlig conform in sich ab, zum deutlichen Beweis, dass alles, was nach 20, 29. folgt, nur eine spätere zur Anlage des Evangeliums nicht passende Zugabe ist.

Die Stelle 4, 44. gibt noch immer einen neuen Beweis

---

1) Man vgl. Hilgenfeld, der Paschastreit und das Ev. Joh. Theol. Jahrb. 1849 S. 270, wo über das πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (Joh. 12, 1.), das Meyer und Luthardt noch immer ganz falsch auf den Sonntag setzen, das Richtige bemerkt und darauf aufmerksam gemacht ist, wie bezeichnend für das vierte Evangelium diese so genaue Angabe des Anfangstags der Leidenswoche ist. Es beweist auch diese Chronologie sein sekundäres Verhältniss zu dem synoptischen.

davon, wie wenig die Interpreten es sich verdriessen lassen, den Worten des Evangelisten, statt sie in ihrem einfachen und natürlichen Sinn zu nehmen, die gezwungensten und unnatürlichsten Erklärungen aufzudringen, um nur allem vorzubeugen, was etwa auf den rechten Weg zur Erforschung seines Verhältnisses zu den Synoptikern leiten könnte. Die *ἰδία πατρίς* in der genannten Stelle darf immer noch nicht Judäa sein, die Authentie des Evangeliums scheint daran zu hängen, dass man unter ihr Galiläa versteht. Nur soweit ist man indess doch gekommen, dass die Erklärung von Lücke u. A. nicht mehr recht einleuchten will. Man kann ja das sprachliche Schwierigkeit machende *γὰρ* einfach causal nehmen und doch den Evangelisten das gerade Gegentheil dessen sagen lassen, was jeder Unbefangene in seinen Worten finden wird. „Jesus ging nach Galiläa eben desshalb, weil gemeinhin, wie er auch selbst anerkannte, ein Prophet im Vaterland nicht Geltung hat. Er setzt also voraus, dass auch er keine Geltung haben werde, und desshalb geht er hin. So liegt in dem Zusammenhang der Worte nichts weiter als stillschweigend die Absicht Jesu ausgesprochen, den Kampf um die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werths auch in Galiläa aufzunehmen. Wie er 2, 23 f. schnell in Judäa Glauben fand, dem er nicht vertrauen konnte, so will er in Galiläa sich Glauben erwerben, auf den er nicht hoffen konnte“. So Hr. Brückner. Man sollte kaum glauben, dass ein Interpret dem Schriftsteller, welchen er erklären soll, solche so sehr sich selbst widersprechende Sätze in den Mund legen kann. Weil also Jesus voraus in Galiläa nicht auf Glauben hoffen konnte, geht er hin, um sich Glauben zu erwerben! Ebenso meint auch Hr. Luthardt, offenbar sei der nächstliegende Sinn der Worte der, dass er ebendarum nach Galiläa gegangen, weil er dort als in seinem Vaterland keine Ehre zu erwarten hatte. Dann hätte er ja ebenso gut in Judäa bleiben können, wo, ungeachtet viele an ihn glaubten 2, 23., doch die Feindschaft der Pharisäer gegen ihn schon so gross war, dass er ebendesswegen Judäa zu verlassen für gut fand, 4, 1. Und welchen Sinn hätte die Anwendung des Sprüchworts gerade hier,

wenn es ihm in Galiläa nur ebenso wieder ergangen wäre, wie in Judäa? Aber es war ja diess nicht einmal der Fall. Welcher neue Widerspruch wäre es, wenn der Evangelist ebendesswegen, weil Jesus in Galiläa nicht auf Glauben hoffen konnte, ihn dahin gehen liesse, und unmittelbar darauf nur von der guten Aufnahme und der Glaubenswilligkeit, die er daselbst fand, zu erzählen gehabt hätte! Hr. Brückner meint freilich, diess hindere nicht anzunehmen, dass Jesus jene Absicht wirklich gehabt habe. Er hätte sich also in seiner Erwartung getäuscht! Allein welcher Schriftsteller wird zwei sich so widersprechende Angaben so schroff ohne alle vermittelnde Erläuterung neben einander stellen? Auch Meyer besteht darauf, dass die πατρὶς Galiläa sei, und glaubt das Richtige am besten so zu treffen: „Er kehrte in sein Vaterland Galiläa zurück, was er unbedenklich thun konnte, weil, wie er selbst bezeugte, ein Prophet im eigenen Vaterland Ehre und Hochschätzung nicht besitzt, sondern aus der Fremde mitbringen muss. Daher fand er auch Aufnahme bei den Galiläern, weil sie seine Wunder in Jerusalem mit angesehen hatten". Wie wenn die aus der Fremde mitgebrachte Ehre und Hochschätzung etwas nützen könnte, wenn sie nicht im eigenen Vaterland anerkannt wird! Ein solcher besässe demnach auch so im eigenen Vaterland Ehre und Hochschätzung, welchen Sinn hat dann aber noch die Anwendung des Sprüchworts, und wie soll man es sich als Motiv der Handlungsweise Jesu denken? Man wird sich also doch vielleicht endlich noch entschliessen müssen, unter der ἰδία πατρὶς Judäa zu verstehen, wobei man dann alle solche Winkelzüge und Verdrehungen und sinnlose Widersprüche nicht mehr nöthig hat. Zugleich wird man dann aber auch die schon von Köstlin Theol. Jahrb. 1851 S. 186 aufgeworfene Frage, warum es dem Evangelisten um eine solche Motivirung der Reise Jesu aus Judäa nach Galiläa zu thun ist, nicht so abweisend behandeln können. Liegt der Gedanke so fern, dass der Evangelist im Bewusstsein seiner Abweichung von der synoptischen Tradition mit der Geschichte in Uebereinstimmung bleiben will? Ein Beleg dafür soll das Jesu in den Mund gelegte Wort sein.

Da der Evangelist Judäa als die ἰδία πατρίς betrachtet, und doch auch die die Wirksamkeit Jesu nach Galiläa versetzende synoptische Tradition nicht aus dem Auge lassen kann, so glaubt er den Uebergang aus Judäa nach Galiläa motiviren zu müssen. Ein ähnlicher Fall ist 3, 24., wo man auch gestehen muss, dass es unmöglich ist, den Johannes und die Synoptiker zu vereinigen, aber wie gewöhnlich die Berichtigung auf der Seite des Johannes annimmt. Ist es nicht ebenso gut möglich, dass die Synoptiker das historisch Richtige haben, und Johannes mit seiner Bemerkung eigentlich nur sagen will: er wisse wohl, dass seine Erzählung mit der der Synoptiker nicht zustammenstimme, aber man müsse sich nun eben denken, dass Johannes damals noch nicht in der Gefangenschaft war. Können so augenscheinliche Widersprüche nur dadurch gelöst werden, dass man entweder die eine oder die andere Angabe fallen lässt, so kommt es nur darauf an, auf welcher Seite die grössere oder geringere historische Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen ist.

Bei der Stelle 10, 40—42. widerspricht mir Hr. Brückner nach gewohnter Weise schlechthin, Hr. Luthardt gibt ihm darin Recht, dass er meine Meinung, es solle mit V. 41. der charakteristische Unterschied zwischen dem Täufer und Jesus genannt, und ein Rückblick auf die bisherige Darstellung aus dem Gesichtspunkt der σημεῖα gegeben werden, zurückweise, sagt dann aber unmittelbar darauf, man könne doch nicht läugnen, dass von den σημεῖα Jesu im Unterschied vom Täufer die Rede sei, nur sei es nicht so gemeint, wie ich wolle, sondern wir sollen daran erinnert werden, dass die in Peräa sich an dem von Wundern nicht unterstützten Zeugniss des Täufers haben genügen lassen müssen, während in Jerusalem von Anfang an σημεῖα in grosser Zahl und mit unwidersprechlicher Evidenz geschehen seien, jene haben sich das blosse Wort des Täufers dazu dienen lassen, Glauben an das Wort des Selbstzeugnisses Jesu zu gewinnen. Diese Erklärung ist desswegen völlig verfehlt, weil ja jene Leute keineswegs an das blosse Wort des Täufers sich hielten, wenn sie das, was er von Jesu vorausgesagt hatte, durch den wirk-

lichen Erfolg bestätigt gesehen hatten. Diess setzt ja voraus, dass sie das Eine mit dem Andern vergleichen, und nur die Uebereinstimmung von beidem bestimmt sie zum Glauben. Wenn es nun heisst, ein Zeichen habe Johannes nicht gethan, aber darin habe er ganz Recht gehabt, was er von Jesus sagte, so kann man jene Verneinung des Zeichenthuns nur im Gegensatz zu den bisher von Jesu erwähnten Zeichen verstehen, nur ist damit noch nicht erklärt, warum hier gerade davon die Rede ist. Ein Rückblick aber liegt nothwendig darin, denn wenn die Leute bei demjenigen, was sie bisher gesehen hatten, sich an das Wort des Täufers erinnerten, so mussten sie ja von dem Einen auf das Andere zurückgehen, und die ganze Reihe des dazwischen Liegenden durchlaufen. Vom Standpunkt dieser Leute aus macht der Evangelist selbst diesen Rückblick. Da er aber den eigentlichen Rückblick erst 12, 37. macht, und dort das ὁ πιστεύειν εἰς αὐτὸν ebenso als Resultat angibt, wie hier das πιστεύειν εἰς αὐτὸν, so kann, wenn man noch dazu nimmt, dass auch mit K. 10. die σημεῖα Jesu nicht zu Ende sind, sondern jetzt erst das grösste aller σημεῖα K. 11. folgt, der Gegensatz nur so genommen werden: wenn jene Leute schon durch die bisherigen σημεῖα, weil sie schon durch sie alles bestätigt fanden, was der Täufer bezeugt hatte, zum Glauben gebracht wurden, um wie viel strafbarer ist der Unglaube derer, welche auch durch ein noch weit grösseres σημεῖον nicht zum Glauben gebracht werden konnten. Nur des Kontrastes wegen wird also 10, 42. das πιστεύειν als Resultat des Bisherigen hervorgehoben, um das ὁ πιστεύειν um so stärker als das Hauptresultat, um das es dem Evangelisten zu thun ist, in die Augen fallen zu lassen.

Die Stelle 19, 11. ist noch immer ein merkwürdiger Beweis davon, wie wenig die Interpreten so oft selbst wissen, was sie zur Erklärung einer Stelle sagen. Hr. Luthardt sagt zur Widerlegung meiner Erklärung, es gelte gegen sie erstlich, dass von der ἐξουσία des Pilatus nicht schlechthin die Rede sei, sondern nur sofern sie ἐξουσία gegen Jesum sei, zweitens, dass es nicht heisse *data*, sondern *datum erat ha-*

bere potestatem. Wie diess auf meine Erklärung als Grund gegen sie passen soll, verstehe ich gar nicht, habe ich denn diess geläugnet? Die eigene Erklärung des Hrn. Luthardt beruht auf dem Gegensatz des Gehens und Nehmens. Weil es dem Pilatus in besonderer Weise von Gott gegeben sei, Jesum verderben zu können, so habe es sich Pilatus nicht genommen. So thue derjenige nothwendig grössere Sünde und habe grössere Schuld, welchem solches nicht gegeben sei, sondern der es sich genommen habe. Und das sei ja der Unterschied zwischen den Juden und den Heiden bei der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu, dass dieselbe von jenen ausgegangen sei, dass sie es mit vorbedachtem Willen und mit Absicht gesucht haben, während Pilatus sich nur habe gebrauchen lassen, da Gott es ihm gegeben hatte, dass er sich gebrauchen lassen sollte und konnte. Ich muss auch hier wieder fragen, was soll denn diess heissen? Soll denn Pilatus, wenn es ihm in so besonderer Weise von Gott gegeben war, Jesum verderben zu können, den besondern Auftrag dazu von Gott erhalten haben? So kann es doch Hr. Luthardt nicht meinen, dann war es aber auch nicht unmittelbar dem Pilatus von Gott gegeben, sondern nur mittelbar, d. h. nur sofern er die dazu nöthige Amtsgewalt hatte. Gebrauchte er nun aber diese Gewalt zu einem schlechten Zweck, so that er doch mit der ihm von Gott gegebenen Gewalt etwas, wozu sie ihm nicht gegeben war, und das, was er mit ihr that, war so auch wieder nur etwas von ihm Genommenes, nichts ihm von Gott Gegebenes. Die Unterscheidung zwischen Gegebenem und Genommenem hat daher hier keinen Sinn. Was dem Pilatus gegeben war, kann nur die obrigkeitliche Gewalt gewesen sein, die durch höhere Fügung in seine Hände gelegt war. Wenn nun in einem solchen Zusammenhang von der Möglichkeit einer grössern mit dieser Gewalt zu begehenden Sünde die Rede ist, woran ist natürlicher zu denken, als an die Wahrheit: dass eine an sich unsittliche Handlung eine um so grössere Schuld zur Folge hat, wenn der Handelnde die höhere Stellung, in welcher er ist, und in welcher er um so weniger so handeln sollte, gerade zu einer solchen

Handlungsweise gebraucht. Wäre diese Wahrheit direkt dem Pilatus entgegengehalten, so würde niemand ein Bedenken dabei haben, das Eigene ist also nur, dass die grössere Schuld nicht von Pilatus selbst, sondern von dem παραδιδὰς ausgesagt ist, allein diess erklärt sich von selbst daraus, dass Johannes besonders die Juden als die alleinigen Urheber des Todes Jesu, als die eigentlichen Subjekte der daran haftenden Schuld, den Pilatus aber als blosses Werkzeug darstellt. Daher erhält nun jener Gedanke die Wendung: da du in meiner Sache die obrigkeitliche Gewalt über Leben und Tod hast, so ziehen sich die, die mich dir übergeben, für ihre an sich unsittliche Handlung eine um so grössere Schuld zu, wenn sie die dir gegebene obrigkeitliche Gewalt für ihre Zwecke missbrauchen. Nun sagt man aber (man vgl. de Wette z. d. St.), auch die Juden haben in Ausübung einer amtlichen Gewalt gehandelt, allein gerade diess ist das offenbar Falsche: gerade Johannes hebt ja mit besonderem Nachdruck hervor, dass die Juden keine Gewalt über Leben und Tod hatten, dass nur Pilatus als römische Obrigkeit sie hatte, und dass eben aus diesem Grunde die Juden alles daran setzten, ihn für ihre Absichten zu gewinnen. Die ἐξουσία, von welcher hier die Rede ist, wird ja ausdrücklich V. 10. als die ἐξουσία des σταυρῶσαι καὶ ἀπολῦσαι bezeichnet. Was bleibt demnach in der Stelle noch dunkel und schwierig, und wie kann man sie anders nehmen? Wie völlig verkehrt ist auch Meyer's Erklärung: „Pilatus steht vor Jesu mit der ἐξουσία ihn zu verderben: von Gott aber hat er diese Gewalt, und er hätte sie nicht, wenn ihn Gott nicht zur Vollziehung seines Verhängnisses über Jesum bestimmt hätte. Desshalb aber (διὰ τοῦτο), weil er nämlich hier nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern als Organ des göttlichen Verhängnisses handelt, ist er zwar nicht von Sünde frei, da er Jesum wider seine individuelle sittliche Ueberzeugung verurtheilt, aber grösser an Schuld ist die Sünde des Ueberlieferers (Kaiphas), weil diesem die ἐξουσία gegen ihn nicht von Gott gegeben ist. Die logische Richtigkeit des διὰ τοῦτο beruht darin, dass der παραδιδὰς der Hohepriester ist, welchem mithin über ihn,

den Messias, keine Gewalt von Gott gegeben ist; dem Pilatus hingegen, dem römischen Machthaber ist diese Gewalt verliehen, weil er das politische Regiment gegen den angeblichen Prätendenten zu vertreten hatte". Was soll man über eine solche Erklärung sagen! Ich will sie weder logisch noch exegetisch weiter analysiren, man nehme aber nur das Eine, welcher unlogische Gegensatz zwischen dem Hohepriester und Pilatus, zwischen dem Messias und dem angeblichen Prätendenten gemacht wird. Ueber den wahren Messias hatte freilich der Hohepriester keine Gewalt, aber doch vielleicht über einen angeblichen? Welcher Unterschied ist dann aber noch zwischen einem angeblichen Messias und einem angeblichen Prätendenten? Hätte doch Hr. Meyer sich vor allem klar gemacht, welche ἐξουσία hier allein gemeint sein kann! Habe ich demnach so Unrecht, möchte ich Hrn. Luthardt noch fragen, wenn ich auch jetzt noch von den Interpreten dieser Stelle behaupte, dass sie ihren Sinn nicht richtig getroffen haben?

Bei dem Abschnitt 18, 12 f. wo die Abführung Jesu zu Hannas und Kaiaphas erzählt wird, wirft Hr. Brückner die Frage auf, ob nicht ein Grund gefunden werden könne, weshalb der Evangelist das Verhör vor Kaiaphas verschwiegen habe. Er meint, alles scheine darauf hinzuführen, dass dem Evangelisten bei diesem Bericht die Verläugnung des Petrus die Hauptsache gewesen sei, und er das Verhör nur desshalb erzählt habe, weil es mit der Verläugnung coincidirte. Nehme man hiezu den Umstand, dass nachher das Verhör und der Spruch des Pilatus mit ausgezeichneter Anschaulichkeit und Genauigkeit berichtet werde, und dass auch dafür eine Erfüllung gesehen werde 18, 32., so sei es als wäre die Absicht des Evangelisten mehr nach dieser Seite hin gerichtet, ohne des Urtheilsspruchs der Juden, deren Absicht, Jesum zu tödten, entschieden war, weiter zu gedenken. Dann aber falle meine Hypothese über die Tendenz der johanneischen Leidensgeschichte vollends zusammen. Hr. Brückner hat nicht näher angegeben, wie er diess meint. Es ist sehr bequem so in's Blaue hinein zu polemisiren, und sich dann den Schein der Widerlegung zu geben. Die Brückner'sche Bemer-

lung gibt mir nur die Veranlassung, meine Ansicht von der Tendenz der johanneischen Leidensgeschichte noch weiter zu begründen. Die Annahme des Hrn. Brückner erklärt das, was hier erklärt werden soll, nicht. Der Evangelist konnte die Verläugnung des Petrus so genau als er wollte erzählen, und doch auch über das Verhör vor Kaiaphas etwas bestimmteres angeben. Es fragt sich ja aber nicht blos, warum er diess nicht thut, sondern auch, warum nur er von einem doppelten hohepriesterlichen Verhör spricht. Darüber sagt Hr. Brückner nichts. Mir scheint ausser demjenigen, was ich früher darüber bemerkt habe, das Hauptmoment der Verhandlung vor den beiden Hohepriestern weder die Verläugnung des Petrus noch das Verhör als solches zu sein, sondern die dadurch vermittelte Uebergabe Jesu von der jüdischen Behörde an die römische. Diess ist es, was jetzt als der entscheidende Wendepunkt wiederholt hervorgehoben wird. Vgl. 18, 30. 35. 19, 11. Daher sollte dieser Akt als ein in strengster Form officieller, mit genauer Beobachtung der dabei nicht zu übergehenden Instanzen geschehener dargestellt werden. Da es zwei Hohepriester gab, so durfte auch der ältere nicht übergangen werden, vor welchem, da er der erste war, zu welchem Jesus geführt wurde, wie natürlich der Gegenstand der Anklage nicht verschwiegen werden konnte. Vor Kaiaphas ist von keinem weiteren Verhör die Rede, da, wenn auch ein solches stattgefunden hat, der Hauptzweck der Abführung zu ihm in jedem Fall die Uebergabe an Pilatus war. Die förmliche amtliche Uebergabe von der jüdischen Behörde an die römische konnte nur durch Kaiaphas als den regierenden Hohepriester geschehen. Dieser officielle Akt ist V. 24. (vgl. V. 13.) und V. 28. deutlich bezeichnet. Dieser genaue Instanzengang und diese strenge Scheidung des jüdischen und römischen Antheils an der Verurtheilung, wobei so bestimmt hervorgehoben wird, dass die Juden für sich kein Recht über Leben und Tod hatten, dass darüber allein die römische Behörde zu entscheiden hatte (vgl. 18, 31. 19, 10.) hängt doch gewiss sehr klar mit der Tendenz des johanneischen Evangeliums zusammen, die Juden, als die eigentlichen, alle Schuld tragenden

Urheber des Todes Jesu, den Pilatus aber als das Mittel und Werkzeug darzustellen, das sie zur Erreichung ihrer Absichten nothwendig haben musten, das sie aber nur mit grosser Mühe und Anstrengung sich verschaffen konnten. — Vielleicht erklärt sich aus dieser Tendenz und dem Interesse, die Juden als ebenso unmächtig als feindselig gegen Jesus darzustellen, der eigene Ausdruck σπεῖρα 18, 3. 12. Nur Johannes lässt die Römer schon bei der Gefangennehmung Jesu mitwirken, weil nach seiner Darstellung überhaupt die Juden ohne die Römer ihre Absicht gegen Jesus nicht hätten ausführen können.

Bei der Stelle 19, 33—37. bei welcher schon Mancher an meiner Erklärung Anstoss genommen, sie sogar abentheuerlich gefunden hat, habe ich nun die Genugthuung, dass selbst Hr. Luthardt in der Hauptsache mir beistimmt. „Blut floss aus Jesu Leichnam, gleich als lebte Jesus noch, zum Zeichen, dass sein Tod der Quell des Lebens, seine in den Tod dahingegebene Menschennatur die Stätte des Lebens geworden sei. Und das Wasser, das Bild und die irdisch elementare Grundlage des Geistes, sollte zeigen, dass mit der Hingabe des Leibes Jesu in den Tod der bisher in ihm beschlossene Geist frei werden sollte, so dass er übergehen konnte auch auf die Seinigen. Nur ähnlich also, nicht so direkte Grundlage, wie Baur behauptet (S. 217) ist 7, 38 f.)". Auch da, wo Hr. Luthardt das Wesentliche seiner Ansicht von mir entlehnt, muss, wie natürlich, vor allem mir widersprochen, und die Uebereinstimmung durch den Widerspruch gedeckt werden. Recht kleinlich ist auch hier die Polemik des Hrn. Brückner gegen meine Ansicht. Gegen diese Symbolik sei die Inconcinnität von 7, 38. wo der Glaubige, nicht Jesus das Subjekt sei (wie wenn dasselbe nicht sowohl von den Glaubigen als von Jesus, der ja selbst mit den Glaubigen Eins ist, gesagt werden könnte!), die dann unnöthig erscheinende Erwähnung des Bluts (wenn vom Tode Jesu als der Bedingung des neuen geistigen Lebens die Rede ist, soll die Erwähnung des Bluts unnöthig sein!) und der Umstand, dass ὕδωρ als Bild des Geistes sonst nur bei näherer Bestimmung, die hier fehlen würde, gebraucht sei. Hr. Hase (S. 216) erinnert mich

sogar an die Hochzeit in Kana, wo das Wasser das Gegentheil von einem Sinnbild des heiligen Geistes sei, mit der weitern unklaren, aber, wie es scheint, sehr ernstlich gemeinten Bemerkung, meine allegorische Fiktion hänge mit dem Grundirrthum zusammen, der so fremd der sonstigen Geschichtskonstruktion der Tübinger Schule, die Thatsache nicht als Träger der Idee anerkenne, möge sie ursprünglich darin liegen, oder, wie hier, subjektiv hineingelegt sein. Aber was ist denn hier das Thatsächliche und woher weiss man, dass es Thatsächliches ist? Ist es der Ausfluss von Blut und Wasser aus der durchstochenen Seite, dessen Realität nach Ebrard'schem Vorgang mit medicinischen Citaten und Möglichkeiten zu vertheidigen, Hr. Hase und Hr. Brückner sich auch jetzt noch nicht verdriessen lassen (der Erstere jedoch mit dem bezeichnenden Vorbehalt, die Unterscheidung der beiden Flüssigkeiten auch wieder allegorisch zu nehmen S. 214), während Hr. Luthardt auf die Erklärung des Vorgangs als eines natürlichen verzichtet, und Hr. Meyer mit derselben Resignation vor dem exegetischen Resultat eines wunderbaren σημεῖον stehen bleibt?

„Nicht ohne das Gefühl grosser Unbefriedigtheit" sieht Hr. Lutbardt, wie er in der Vorrede zu der zweiten Abtheilung seines Werkes sagt, am Schlusse auf seine Arbeit zurück. Ich glaube ihm diess gern, und würde es auch den andern neuesten Bearbeitern des johanneischen Evangeliums und der evangelischen Geschichte glauben, wenn sie dasselbe Bekenntniss ablegen würden. Etwas so Erzwungenes und Erkünsteltes, so Schwankendes und Zweideutiges, so Zusammenhangsloses und Widerspruchvolles kann unmöglich jemand für die Dauer befriedigen. Wann wird aber der Geist der nach dem Zeugniss des Evangeliums frei machenden Wahrheit auch bei den Erklärern desselben einkehren, und sie von den falschen Voraussetzungen befreien, von welchen man vor allem frei sein muss, um zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen!

III.

Ein Wort über Reuchlin's Bruch mit Luther und Melanchthon.

Von

C. Th. Keim,

Repetent am evang. Seminar in Tübingen.

Es handelt sich hier um eine einzelne Notiz, die überflüssig wäre, wenn offen liegende Urkunden von den bisherigen Bearbeitern des Lebens Reuchlins und Melanchthons eingehender benützt worden wären. Man sieht bei Camerarius und Majus, bei Erhard, Mayerhoff, Heyd bis zum neuesten Biographen Melanchthons, C. Matthes, und bis zu Hagens „Geist der Reformation" über obigen Punkt nichts erwähnt, oder doch nur Unbestimmtheiten und vage Wahrscheinlichkeiten. Bei Heyd liest man: „dem alten Mann soll die bald nach dem Eintritt in Wittenberg entwickelte lebhafte Theilnahme seines Vetters (Melanchthon) an der Sache der Reformation missfallen haben". Bei Matthes: „wahrscheinlich hatte es Reuchlin verdrossen, dass Melanchthon 1520 nicht nach seinem Wunsch nach Ingolstadt ging, und dass er ein zu eifriger Beförderer der Reformation war". Bei Hagen: „merkwürdig ist, dass selbst J. Reuchlin in den letzten Jahren seines Lebens nicht günstig für die Reformation gestimmt gewesen zu sein scheint" [1]). Die Thatsache liegt aber viel bestimmter vor. Reuchlin hatte sich anfänglich des Auftretens Luthers gefreut. Reuchlin und Luther sahen den Nexus ihrer Bestrebungen; auch die Gegner sahen ihn. Gottlob! sprach Reuchlin, als Luther aufstand, nun haben sie einen Mann gefunden, der ihnen so saure Arbeit machen wird,

1) Heyd, Mel. und Tübingen, Tüb. Zeitschrift 1839, I, 10. Matthes, Ph. Melanchthon (1841) S. 25. Hagen, II, 11.

dass sie mich alten Mann wohl werden im Frieden fahren lassen [1])! Er nannte ihn damit nicht nur seinen Stellvertreter überhaupt im Kampf wider die Dunkelmänner, er nannte ihn einen gesinnungsverwandten Stellvertreter. Und Luther in dem schönen auf des neuangekommenen und schon innig befreundeten Melanchthons „Pressen" geschriebenen Brief vom 14. Dec. 1518 an Reuchlin hiess ihn das Werkzeug Gottes, durch das die wahre Theologie, die reine Schriftlehre, seit Jahrhunderten nicht unterdrückt, sondern ausgelöscht, sich wieder zu regen angefangen, als dessen Nachfolger er nun im Kampfe liege wider den Behemoth, obwohl seine Hörner schon an Reuchlin ziemlich stumpf geworden und aus Staub und Asche seiner Demüthigung, wie aus Christi Tod das Leben, eine ganze Heerschaar Vertheidiger der Schrift auferstanden. Er verhehlt freilich auch nicht, dass der Rathschluss Gottes, dessen unbewusstes Werkzeug Reuchlin gewesen, ganz andere Dinge ausgerichtet habe, als die unmittelbare Tendenz Reuchlins anfangs mit sich brachte [2]). Die Gegner aber, ein Hogstraten, ein Pfefferkorn mit den Ihren nannten die Lutheraner Reuchlins Schüler, sie warfen dem Pabstthum vor, durch seine Schwäche gegen den Lehrer die zügellose Erhebung der Schüler wider die Kirche verschuldet zu haben [3]). Der Zusammenhang bestand auch wirklich. Wider die Sophismen der Scholastik sogut wie gegen einen glaubenslosen Humanismus die Schrift, deren endlichen Untergang er sich sorglich vor Augen stellte, wie das Seelenheil der Menschen, wieder zu Ehren zu bringen — in diesem Streben hat Reuchlin seine hebräische Sprachlehre geschrieben, Luthers unentbehrliches Hilfsmittel bei der Bibelübersetzung [4]). In der Auslegung der Schrift

1) Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens der wiss. Bildung in Deutschland 2, 418.

2) Bei de Wette I, 196 f.

3) Hogstraten, in der Widerlegung der ars cabbal. (1519), Pfefferkorn, in der „Klag" (1521) bei Erhard S. 430 f. 444 f.

4) Vorrede der rudimenta ling. hebr. (1506), bei von der Hardt, hist. lit. ref. II, 4.: *persaepe mihi cogitanti de communi sacra-*

aber war sein Grundsatz trotz aller voraussichtlichen Angriffe der Feinde wider den den heil. Geist in den alten Bibelauslegern antastenden Frevler: obwohl ich den heil. Hieronymus verehre als einen Engel und Nicol. de Lyra als meinen Meister achte, so bete ich doch die Wahrheit an, wie Gott selber [1]). Und dass er mit diesem Grundsatz einer unabhängigen nur der Sache selbst folgenden Auslegung selbst dem Dogma der Kirche und dem Dogma der Kirche bis ins Centrum hinein zweifelnd nahe trat, das zeigt seine Gegenüberstellung der biblischen und kirchlichen Rechtfertigungslehre [2]). Dabei war freilich sein platonisch-cabbalistisches Streben, durch Schriftwort und Buchstaben in unmittelbaren zauberischen Contakt mit Gott und göttlichen Mächten zu kommen, nur ein neuer Missbrauch der Schrift, dessen Phantasterei entgegen wahrlich ein Luther noththat, mit dem Nachweis, dass die volle Gemeinschaft des Menschen mit seinem Gott im ethischen Charakter des Schriftworts beschlossen steht. Auch trat er mit allen Schriftzweifeln im Einzelnen doch keineswegs in eine ernstliche oder konsequente Opposition, sei's gegen kirchliche Lehre, sei's gegen kirchliche Praxis. Die Konsequenzen des Princips, das er aufstellte, die er andeutete, zu ziehen überliess er Andern; in Leben und Wandel war er gut katholischer Christ, und mit dem Bibelwort in der Hand die Auktorität der „hailigen cristenlichen kirch", der Säule und Grundmauer der Wahrheit, mit der er glauben will, was und wie sie immer glaubt, deren Hierarchie er sich auch in seinem Gutachten über die Judenbücher mit seinen Schriften und Meinungen unter-

---

rum literarum jactura, quae cum multitudine sophismatum annis superioribus, tum maxime nunc, propter eloquentiae studium et poetarum autoritatem non modo negliguntur, verum etiam a quam plurimis contemtui habentur, in mentem venit tandem opportuni cujusdam medii, ne sancta bibliae scriptura vel aliquando tota pereat, et simul animarum nostrarum progressus cum suavi cantu Sirenum — ad inferos abeat.

1) ib. S. 6.

2) Manlii collectanea I, 86.

wirft, zu läugnen, dazu hätte ihn nichts vermocht [1]). Soviel in der Kürze über Reuchlins Standpunkt.

Wenn nun Reuchlin anfänglich das muthige Auftreten Luthers gegen klare und freche Missbräuche billigen und bewundern mochte, wenn er im Mai 1518 kein Bedenken trug, seinen Melanchthon nach Wittenberg vorzuschlagen, wenn noch zu Ende des Jahrs Melanchthon den Lehrer durch ein Schreiben Luthers zu erfreuen hoffen durfte, so liegt hierin natürlich noch gar kein Beweis für seine spätere Ueberzeugung in der lutherischen Sache. Dagegen wissen wir Folgendes. Von Ingolstadt aus, wo er seit Nov. 1519 weilte und seit Anfang März 1520 von Herzog Wilhelm von Baiern berufen las, forderte Reuchlin (in einem nicht mehr vorhandenen Brief, dessen allgemeinen Inhalt wir aber in der Antwort Melanchthons finden) gleich Anfangs (Mitte Januars) Melanchthon auf, Wittenberg, wohin er ihn selbst gesendet, wieder zu verlassen und nach Ingolstadt zu ziehen, das er ihm früher ausgeredet; und ziemlich deutlich muss er ihm zu verstehen gegeben haben, dass er seine nahe Beziehung zu Luther nicht billige. Also ähnlich, wie Erasmus, das zweite „Auge" des deutschen Humanismus, ein Jahr vorher schon Melanchthon von lebhafter Betheiligung am Kampfe abgemahnt [2]). Melanchthon schlug (in seiner Antwort vom 18. März 1520) die Einladung des „Vaters", dessen Gebot er übrigens folgen wollte, aus, gab unter den Gründen, wiewohl vorsichtig an letzter Stelle, auch den an, dass er von seinen neuen Freunden — er nennt aber keinen Namen — nur schwer sich trennen könnte, und sprach zugleich den Wunsch aus, dass Reuchlin überzeugt sein möchte, er folge ihnen in voller Ueberlegung, nicht in jugendlicher Ueberstürzung. Zugleich nennt er es zweifelhaft, ob seine jetzigen Studien ihm und den

1) Rathschlag, ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen soll. Bei von der Hardt II, 35. Reuchl. an Dr. Arn. v. Tungarn 1511 in Maji vit. Reuchl. S. 324.

2) Corp. Ref. I, 78.

Ingolstadtern konveniren würden [1]). Jetzt brach, so scheint es, Reuchlin den Verkehr mit ihm geradezu ab; im Verlauf des Jahrs (September?) klagt Melanchthon gegen seinen Pforzheimer Landsmann, den Spitalprediger Johann Schweblin, dass er fast noch der Einzige und Letzte sei, der unter den Freunden in der Heimath Philipps gedenke; Reuchlin erwähnt er gar nicht mehr, den er in einem Brief des vorigen Jahrs an Schweblin (11. Dec. 1519) noch grüssen liess [2]). Reuchlin starb im Sommer 1522, und in seinem Testament fand sich Melanchthon, dem er früher vor Zeugen seine Bibliothek zugesagt, mit keinem Wort; sie war an das Pforzheimer St. Michaelstift vermacht. Man vermuthete in Wittenberg mit Recht, dass es wegen Melanchthons Beziehung zu Luther geschehen. Melanchthon aber ehrte sich selber wenig, indem er der Empfindlichkeit nachgebend gegen Spalatin möglichst geringschätzig von Reuchlins Bibliothek redete, und noch mehr, indem er aussprach, er habe sich von Reuchlin, dem er wahrlich so viel dankte, der ihn wie sein Kind pflegte, „ausser gewöhnlichen Dienstleistungen" nie etwas versprochen, obwohl es „geschienen", er liebe ihn sehr [3]).

So schied Lehrer und Schüler in schroffem Zwiespalt. Der Schüler, wegen seiner Abhängigkeit von Luther, die er selbst im Brief an Schweblin 1520 durch die Vergleichung mit Sokrates und Alcibiades entschieden eingestanden hat [4]), öfters verunglimpft, bewies durch den Widerspruch gegen die schwerwiegende Auktorität des alten Lehrers wenigstens das, dass seine Glaubensentscheidung nicht ohne schwere Probe und Konflikt und dass sie soweit freie That war. Bei Reuchlin aber, dem Friede und Ruhe suchenden, in Luther von Anfang

1) Corp. Ref. I, 151: *jam et in eo studiorum genere versor, quicum nescio quomodo vobis conveniat; deinde et ab amicis, quorum consuetudine hoc tempore fruor, aegre avelli me patiar, quos utinam scias judicio me, non juvenili impetu probare.*

2) ib. S. 264 vgl. 128.

3) s. Mel. Spal. 1523. C. R. I, 646.

4) An Schweblin C. R. I, 264.

an den Ruhestifter für seine Person begrüssenden Greisen, kann die ängstliche Zurückziehung von einem jüngere Arme und Schultern fordernden, Alles in Frage stellenden und von Luthers Seite mit rücksichtsloser Derbheit geführten Kampf um so weniger auffallen, als er selbst mitten in den versucherischen Kämpfen wider seine Feinde die Auktorität der heil. auch über seinen Bibelauslegungen stehenden Kirche ausdrücklich und ängstlich festgehalten hatte. Und nichts ist auch deutlicher, als dass Luthers offener Angriff auf die Grundlagen der bestehenden Kirche Reuchlins Rückzug veranlasste. Denn den Gegensatz zwischen der freundlichen Stellung zu Luther im Jahr 1518 und zwischen der Entfremdung zu Anfang 1520 zu erklären ist an sich schon nichts mehr geeignet, als die kühne That Luthers auf der Leipziger Disputation im Juli 1519, die Läugnung der Nothwendigkeit und göttlichen Berechtigung des Pabstthums, und das offene Wort für den verketzerten Huss. Und wenn Reuchlin im Nov. 1519 dem Ruf nach Ingolstadt folgen und in Ingolstadt anfänglich bei dem Gegner Luthers von Leipzig her, bei Johann Eck, der schon angefangen, unter dem Hohn der Nation sich zum Märtyrer zu bilden, seine Wohnung nehmen mochte [1]), wenn er endlich vorzugsweise das öffentliche Auftreten Melanchthons seit der Leipziger Disputation für Luther und gegen Joh. Eck, dem er „Unrecht gethan", der ihm aber verziehen habe — wohl um die Uebersiedlung nach Ingolstadt zu erleichtern — in jenem Briefe an Melanchthon missbilligte [2]), so war dem Allem nach das Einverständniss mit Ecks Leipziger Wirksamkeit nothwendige Voraussetzung der nun ein-

1) Vgl. Mayerhoff S. 242 f.

2) Mel. Reuchl. a. a. O.: *Aeccio gratias ago, quod condonavit injuriam, ut tu scribis, illatam.* Dieses bestand in dem gedruckten Brief an Oecolampad über die Leipziger Disputation, worauf Eccii excusatio und Mel. defensio folgte, C. Ref. I, 87 ff. Eck nannte den schon in Leipzig sich einmischenden Melanchthon: *nepos Reuchlin, multum arrogans* (an Hogstr. bei Matthes S. 37).

genommenen Stellung zu Luther und Melanchthon. Sein Rückzug von Luther war also derselbe, wie der so mancher anderen gefeierten Humanisten, des greisen Rechtslehrers Ulr. Zasius in Freiburg, des Konstanzer Generalvikars Joh. Faber, deren Abfall in's Jahr 1519 fällt und an die Leipziger Disputation sich knüpft [1]). Aber darin blieb Joh. Reuchlin sich gleich, dass er (noch 1519 oder Anf. 1520) das Aufräumen mit Luthers Schriften auf dem Weg des Feuers missbilligte, dass er darum Ecks Beginnen in Ingolstadt als eine Schande für die Universität hintertrieb, dass er mit Eck brach [2]), während er ihm zugleich gegen Melanchthon Recht gab. Wie er in seinem Rathschlag über die Judenbücher 1510 schrieb: zu einem weisen Manne gehört, dass er „die erlogenn ding kund widerfechten, nit das ainer wölle zürnen vnnd die bücher verbrennen, wan er nit so vil gelernet hat, das er sie mit vernunfft und mit predigen oder disputieren kund straffen. Es haissent sunst bachanten-argument, so ainer alls vngelert ist, das er will mit der feust darin schlahen, wan er nichtz mer dazu reden kan“ [3]).

---

1) Ueber Zasius vgl. in der Kürze Zw. ep. Zas. Zw. 13. Nov. 1519. I, 93. über Faber Zw. ep. I, 101. (Dec. 1519); I, 116. (Febr. 1520).

2) Venatorius an Pirkh. 7. Jan. 1520; Pirkh. op. S. 332: *nam et Capnio ab ejus sententia abit quam longissime.* Von obigem Vorfall heisst es „*hisce diebus*“. Vgl. Luth. Spal. 8. Febr. bei de Wette 1, 404 f.: *Scripsit Wenceslaus noster (Link), Eccium mandasse primoribus, ut publico foro exurerentur libri mei, canonici indocti et apologia vernacula: cumque vas illic esset paratum, ut crastina succenderentur, quosdam saniores doctores Ingolstadii consuluisse Johannem Reuchlein, illumque respondisse, caverent sibi, ne hac re tam sibi quam toti Universitati maculam parerent. Itaque omissum est opus. Ubi Eccius altera die ad locum venisset, iratus discessit, re infecta.*

3) Rathschlag a. a. O. S. 23.

I.

Die Lehre des Paulus und Augustinus von der Sünde und Gnade

in ihrem Verhältniss zur protestantischen Kirchenlehre.

Von

E. Zeller.

Wenn das Gleiche von Verschiedenen gethan wird, ist es nicht mehr das Gleiche. Es giebt wohl kaum eine Wissenschaft, die es nöthiger hätte, sich diess zu merken, als die Dogmengeschichte. Denn wenn überhaupt jeder Satz seinen Sinn durch den Zusammenhang erhält, in dem er vorgebracht wird, und wenn desshalb selbst rein wissenschaftliche Lehren für spätere Systeme strenggenommen nicht leicht das Gleiche bedeuten, wie für ein früheres, so gilt diess in verstärktem Maasse von Sätzen, die ihre Bedeutung nicht unmittelbar, wie die rein wissenschaftlichen, in sich selbst und ihrem theoretischen Vorstellungsgehalt tragen, sondern ursprünglich schon ein Anderes, tiefer Liegendes, auszudrücken bestimmt sind. Dass aber alle dogmatischen Sätze von dieser Beschaffenheit sind, dass es sich bei ihnen in letzter Beziehung nicht um eine wissenschaftliche Erkenntniss als solche handelt, sondern um die Darstellung dessen, was eine bestimmte Form des religiösen Lebens theils enthält, theils voraussetzt, dass demnach die eigentliche Bedeutung eines Dogma immer nur in seiner Wirkung auf das fromme Gemüthsleben, in seinem Zusammenhang mit den praktisch-religiösen Interessen zu suchen ist, diess scheint nachgerade immer mehr anerkannt zu werden, so dass

wir nicht nöthig haben werden, frühere Ausführungen dieses Satzes zu wiederholen. In der Geschichte der Dogmen wird daher der Fall ganz besonders oft vorkommen, dass scheinbar gleiche Vorstellungen in verschiedenen Zeiten und Systemen eine wesentlich verschiedene Bedeutung erhalten, und das um so mehr, da es der Standpunkt des Offenbarungsglaubens und die Auktorität der kirchlichen Ueberlieferung mit sich brachte, dass jede spätere Zeit ältere, kirchlich anerkannte Lehrbestimmungen für sich zu verwenden, und auch das Neue als ein Altes, längst Dagewesenes, darzustellen und zu betrachten, den Trieb hatte. Hier ist daher jene Vorsicht, deren die Geschichte der Wissenschaft überhaupt nie vergessen sollte, doppelt nothwendig.

Wie sehr wir derselben auch für die Behandlung der oben bezeichneten Lehren bedürfen, lässt sich leicht zeigen. Die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen, die Unentbehrlichkeit der Gnade, die Unbedingtheit der göttlichen Erwählung, mit Einem Wort die Zurückführung alles religiösen Lebens auf die göttliche Wirksamkeit, war in den drei wichtigsten Wendepunkten der Kirchengeschichte das Losungswort für die eingreifendsten religiösen und theologischen Bewegungen. Auf diesen Lehrgrund ist die alte Kirche von Paulus, die mittelalterliche von Augustin, die protestantische von Luther, Zwingli und Calvin gestellt worden, und keiner von diesen hat bezweifelt, dass er vollkommen mit seinen Vorgängern übereinstimme. Auch in neuerer Zeit wird diese Uebereinstimmung, was das Wesentliche der Lehre betrifft, allgemein vorausgesetzt. Man hat wohl bei der Frage über die Erwählung die Abweichung der lutherischen Ansicht von der augustinischen und reformirten hervorgehoben, die aber gerade bei Luther selbst und bei den älteren lutherischen Theologen, abgesehen von dem melanchthonischen Synergismus, sich nicht unmittelbar findet [1]), man hat mit mehr Grund an den Unter-

1) Wie diess neuestens Schweizer im ersten Band seiner Schrift: die protestantischen Centraldogmen u. s. w. erschöpfend gezeigt hat.

schied der augustinischen Rechtfertigungslehre von der protestantischen erinnert, im Uebrigen aber wird die Identität der altprotestantischen Theorie mit der augustinischen und paulinischen nicht bezweifelt. Aber seltsam, aus dieser gleichen Wurzel sollen in den drei Hauptperioden der Kirchengeschichte höchst verschiedenartige Gestalten des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaft hervorgegangen sein. Und was nicht minder auffallend ist, alle drei Kirchen sollen sich von ihrer dogmatischen Grundlage bald genug nicht blos entfernt, sondern in offenbaren Widerspruch mit ihr gesetzt haben; denn statt der paulinischen Ansicht von der Gnade finden wir in der alten Kirche bis auf Augustin ganz allgemein den ausgesprochensten Synergismus, mit der augustinischen Lehre wusste die römisch-katholische Theologie und die kirchliche Praxis ein System der Werkgerechtigkeit zu vereinigen, das unsern Reformatoren nur als der baare Pelagianismus erscheinen konnte, auch der Protestantismus ist von den Grundsätzen der Reformatoren über die Rechtfertigung und die Erwählung, trotz aller modernen Restaurationsversuche, in Wahrheit längst abgekommen, nachdem die lutherische Orthodoxie selbst schon bei der Concordienformel durch ihren Widerspruch gegen die reformirte Erwählungslehre auf die unbedingte Durchführung derselben verzichtet hatte. Sollen wir nun annehmen, die Verschiedenheit der drei Hauptkirchen habe sich wirklich aus einer und derselben dogmatischen Grundlage ergeben, während zugleich jede von ihnen im weitern Verlauf ihrer ursprünglichen Richtung untreu geworden sei, und liegt nicht weit näher die umgekehrte Vermuthung, dass die spätere kirchliche Entwicklung dem Anstoss, den ihr ein Paulus, ein Augustin, ein Luther gegeben hatte, selbst da noch gefolgt sei, wo sie von ihren dogmatischen Theorien als solchen abführte, dass aber ebendesshalb die eigentliche Bedeutung dieser Theorieen etwas anders zu bestimmen, und dass sie unter einander für weniger einstimmig zu halten seien, als man diess bisher gewohnt war? Diese Vermuthung zu einer höheren Gewissheit zu erheben, ist der Zweck der nach-

stehenden Bemerkungen, welche sich im Uebrigen begnügen, die Hauptpunkte, auf die es hiebei ankommt, anzudeuten, ohne eine vollständige Darstellung der Lehrbegriffe geben zu wollen, mit denen wir es zu thun haben.

Beginnen wir mit dem Apostel Paulus, so knüpft sich seine ganze Lehre von der Sünde und der Gnade an das Verhältniss der christlichen Religion zur jüdischen, und sie lässt sich nur in dieser ihrer bestimmten geschichtlichen Beziehung vollständig verstehen. Das unterscheidende Wesen des Christenthums besteht nach Paulus in der Glaubensgerechtigkeit, d. h. darin, dass das Heil hier nicht von der Erfüllung des mosaischen Gesetzes, sondern allein von dem gläubigen Vertrauen auf Christus abhängig gemacht wird. Der Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum ist der Gesichtspunkt, von dem Paulus für die Auffassung des erstern von Anfang an, und schon vor seiner Bekehrung ausgegangen zu sein scheint, dafür spricht wenigstens der Eifer, mit dem er das Christenthum bekämpfte, und der Umstand, dass sich dieser Eifer zuerst an dem Auftreten des Stephanus, an dem ersten Zusammenstoss der neuen Religion mit der alten, entzündete. Aus demselben Gesichtspunkt hat er das Christenthum auch nach seinem Uebertritt fortwährend betrachtet, und eben desshalb konnte ihm das Judenchristenthum der Palästinenser nicht genügen, so dass ihn also eine und dieselbe Ueberzeugung, derselbe tiefere geschichtliche Blick, zuerst zum Verfolger und dann zum Forthildner des Christenthums gemacht hat. Freilich aber, was ihm früher als der äusserste Frevel erschienen war, das erschien ihm jetzt als die göttliche Bestimmung des neuen Glaubens, dessen Zweck und Bedeutung er fortan wesentlich darin fand, statt des bisherigen, nicht zum Ziel führenden Wegs der Gesetzesgerechtigkeit, einen andern, den allein wahren, zu eröffnen. Aus diesem Mittelpunkt seiner religiösen Denkweise haben wir alle eigenthümlichen Bestimmungen des paulinischen Lehrbegriffs, und so namentlich auch seine Ansicht über das Verhältniss der menschlichen Selbstthätigkeit zur Gnade abzuleiten. Da nur im Glauben an Christus

das Heil zu finden sein soll, so sind abgesehen von diesem Glauben alle Menschen gleichsehr, nicht blos die Heiden, wie diess das jüdische Vorurtheil wollte, für sündig und Gott missfällig zu halten, die Sündenschuld ist also etwas Allgemeines, das Allen vermöge ihrer Abstammung von Adam anhaftet, und die mosaische Offenbarung, weit entfernt, sie zu tilgen, kann nur den Zweck gehabt haben, sie zum Bewusstsein und zur Entwicklung zu bringen. Da ferner der sündige Mensch das Gesetz zu erfüllen ausser Stand ist, so kann von einem Rechtsanspruch auf die Seligkeit nicht die Rede sein, nicht der Mensch ist es, der sie sich verdienen, sondern Gott allein, der sie ihm schenken kann, die Rechtfertigung ist nicht Sache der Werke, sondern der Gnade. Die Gnade ist aber ihrer Natur nach schlechthin frei; diese Ansicht vollendet sich daher folgerichtig in der Annahme, dass Gott die Menschen nach freier Wahl, ohne Rücksicht auf eine Würdigkeit, die Allen gleichsehr fehlt, zur Seligkeit auswähle, oder ihrem natürlichen Verderben überlasse.

In dieser ganzen Theorie verliert aber der Apostel seinen ursprünglichen Ausgangspunkt, das Verhältniss des Glaubens zum Gesetz, nie aus den Augen, und wie allgemein seine Sätze auch lauten, wenn man genauer zusieht, wird man immer finden, dass ihre Geltung und Bedeutung durch diese bestimmte Beziehung begrenzt ist.

Alle Menschen sind Sünder, keiner vermag den Anforderungen des Gesetzes zu genügen. Dieser Satz steht Paulus fest, und er ist ihm, wenn irgend einer, unentbehrlich. Aber folgt daraus sofort auch, dass Alles sündig ist, was der Unwiedergeborene thut, denkt und will, ist die paulinische Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit mit der altprotestantischen identisch? Die protestantische Dogmatik kann sich allerdings nicht mit der Anerkennung begnügen, dass kein Mensch von Sünden frei sei, sie muss darauf dringen, dass abgesehen von der Gnade gar nichts Gutes, sondern nur Sünde und Irrthum im Menschen sein könne, denn ihr ist die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit zunächst aus dem Bedürfniss entsprun-

gen, im Gegensatz gegen katholische Werkheiligkeit alles menschliche Verdienst schlechtweg auszuschliessen, und dieser Aufgabe lässt sich nicht blos durch die Annahme einer allgemeinen, sondern nur durch die einer absoluten Sündhaftigkeit genügen. Hier ist daher die Behauptung begründet, dass abgesehen von ihrem Verhältniss zu Christus nicht bloss alle Menschen mit Sünde befleckt seien, sondern auch alle ihre Triebe, Gedanken und Thaten schlechthin sündhaft seien. Paulus dagegen hat bei seiner Lehre nicht dieses Interesse. Ihm ist es nur darum zu thun, den Glauben an Christus als den einzigen Heilsweg für alle zu erweisen. Hiefür genügt es aber, wenn gezeigt wird, dass Keiner das Gesetz befriedigend zu erfüllen im Stande sei. Denn das Wohlgefallen Gottes — diess ist die allgemeinste Voraussetzung des Apostels — lässt sich überhaupt nur auf zwei Wegen gewinnen, entweder durch Erfüllung des Gesetzes [1]), oder durch den Glauben an Christus; hat man sich überzeugt, dass der erste Weg nicht zum Ziel führt, so bleibt durchaus nur der andere übrig. Der Anforderung des Gesetzes entspricht aber nur der, welcher allen seinen Geboten nachkommt (Gal. 3, 10. vgl. 5, 3). Sobald daher gezeigt ist, dass Keiner diess leistet, dass Keiner sein ganzes Leben hindurch von Sünden frei bleibt, ist der Beweis geführt, den Paulus beabsichtigt: das *πάντες ἥμαρτον* (Röm. 3, 23) genügt ihm, die weitergehende Behauptung, dass alles Thun der Unwiedergeborenen Sünde und sonst nichts sei, kann er entbehren.

Diese Behauptung findet sich auch wirklich bei ihm nicht. Er beschreibt (Röm. c. 3. 5 nnd o.) alle Menschen als Sünder, aber daraus folgt nicht, dass auch alles menschliche Thun sündhaft ist; er nennt sich (Röm. 7, 14. 23. 25) gefangen und verkauft an die Sünde, weil er es für unmöglich hält, sich

1) Dieses selbst ist (Röm. 1. 2) in zweierlei Weise geoffenbart, allen Menschen durch Natur und Gewissen, den Juden im besondern durch Moses, für die vorliegende Frage kommt aber dieser Unterschied nicht weiter in Betracht.

von ihr zu befreien, weil sie für ihn ein unüberwindliches Hinderniss seiner Seligkeit bildet, aber dass ihm gar nichts Gutes möglich sei, ist darum nicht nöthig; er sagt Röm. 7, 18, es wohne in ihm nichts Gutes, aber er beschränkt diese Aussage sofort durch den Zusatz: ἐν ἐμοὶ, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου; er erklärt Röm. 8, 7, das Trachten des Fleisches sei Feindschaft wider Gott, aber er kennt ja im Menschen ausser der σαρξ auch noch das πνεῦμα; er versichert 1 Kor. 2, 14, dem psychischen Menschen sei das, was vom Geiste Gottes kommt, eine Thorheit, aber dass ein Theil der Menschen zu allem Guten schlechthin unfähig sei, diess behauptet er damit so wenig, als wir es behaupten, wenn wir etwa in ähnlicher Allgemeinheit und Unbestimmtheit sagen: der Sinnliche hat kein Verständniss für höhere Wahrheit. Alle diese und die verwandten Aussagen des Apostels sprechen theils nur die Ueberzeugung aus, dass Niemand dem göttlichen Willen zu genügen, das Wohlgefallen Gottes und die Seligkeit durch Gesetzeserfüllung zu verdienen die Kraft habe, darin liegt aber, wie wir bereits wissen, auf dem Standpunkt des Paulus noch keine absolute Unfähigkeit zum Guten, theils beziehen sie sich, sofern sie weiter gehen, und diese absolute Unfähigkeit behaupten, nur auf die σαρξ, nicht auf den Menschen schlechthin. Die σαρξ ist aber nicht der ganze Mensch, auch nicht die endliche Menschennatur überhaupt, oder das Selbstische im menschlichen Willen, sondern die σαρξ ist, wie ich anderwärts gezeigt habe [1]), der Leib des Menschen, als lebendiger

1) Theol. Jahrb. I, 83 ff. III, 748, wozu XII, 293 ff. zu vergleichen ist. Die Ableitung des Bösen aus dem Leibe, die Vorstellung, dass die sinnlichen und selbstischen Triebe am Leib haften, die Annahme, dass die ἐπιθυμία oder das φρόνημα τῆς σαρκὸς (Gal. 5, 14, Röm. 8, 6) ganz eigentlich von einem Streben des Leibes zu verstehen sei, hat allerdings für unsere Denkweise etwas Auffallendes, um so natürlicher erscheint sie dagegen den Alten. Auch Plato leitet das Böse vom Leibe her, auch Aristoteles redet von einem der Materie überhaupt inwohnenden Trieb, und lässt alle Bewegung aus dem Verlangen der Materie nach

versteht sich, und insofern zusammen mit dem ihm inhärirenden animalischen Lebensprincip (der ψυχή), aber mit Ausschluss des höheren, geistigen Elements, des Pneuma. Dieses Höhere ist aber nicht blos in dem Wiedergeborenen, sondern auch dem, welcher noch unter dem Gesetz steht [1]), dem Unglaubigen, wird Röm. 7, 15 ff. ein Wollen des Guten, eine innere Freude am göttlichen Gesetz beigelegt, und es wird von ihm gesagt, dass er mit dem höheren Theil seines Wesens (dem νοῦς) dem Gesetz Gottes diene, nur mit dem niederen (der σὰρξ) dem Gesetz der Sünde. So kennt ja Paulus Röm. 2, 16 auch bei den Heiden ein angeborenes sittliches Bewusstsein. Es ist also nicht der ganze Mensch, sondern nur ein Theil der menschlichen Natur, welcher schlechthin im Dienste der Sünde steht, betrachten wir dagegen den Menschen als Ganzes, so ist sein Zustand, auch vor der Wiedergeburt schon, nur der des Kampfes zwischen Gutem und Bösem, zwischen dem Fleisch und der Vernunft. Schon diese Getheiltheit seines Strebens macht ihn nach Paulus zum Sklaven der Sünde, denn sie macht es ihm unmöglich, das Gesetz so, wie er sollte, vollkommen zu erfüllen, sie macht, dass er vom Bösen nie frei wird, und dem Tod, als der Strafe der Sünde, anheimfällt; dass sie ihn dagegen schlechthin unfähig mache, irgend etwas Gutes zu thun, diess wird von Paulus nicht blos nicht behauptet, sondern es wird auch ausdrücklich das Gegentheil vorausgesetzt, wenn er Röm. 2, 14 den Fall setzt, dass Heiden das vom Gesetz Gebotene thun, wiewohl sie selbst kein Gesetz haben. Seine Lehre ist daher mit der orthodox protestantischen nicht unmittelbar identisch.

---

der Form entstehen. Die Aehnlichkeit der stoischen Anthropologie mit der paulinischen habe ich früher schon bemerkt. (Jahrb. XII, 295 f.) Besonders ist hier aber Philo zu vergleichen, der über die σὰρξ ganz dasselbe, in gleich starken Ausdrücken, aussagt, wie Paulus, ohne etwas Anderes, als den Leib, darunter zu verstehen. M. s. meine Philosophie der Griechen III, 644 f.

1) Denn auf einen Solchen müssen wir den Abschnitt, mit der ganz überwiegenden Mehrheit der Ausleger, beziehen.

Nicht einmal von der Rechtfertigungslehre des Apostels kann man diess behaupten. Es ist wahr, dass der Mensch nur durch den Glauben und nicht durch Werke gerecht werde, lehrt er aller Orten, und sollten wir auch unter den „Werken" in diesem Zusammenhang immer die *ἔργα τοῦ νόμου* im engern Sinn, die Erfüllung des mosaischen Gesetzes, zu verstehen haben, so thäte diess der Allgemeinheit unseres Satzes keinen Eintrag, denn da an eine mangellose Gesetzeserfüllung bei denen, die nur das Naturgesetz haben, bei den Heiden, nach paulinischer Lehre nicht zu denken ist, so handelt es sich für ihn überhaupt nur um Eines von Beiden: Verdienen der Seligkeit durch Befolgung der mosaischen Gebote, oder Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben, ist daher das Erste unmöglich, so bleibt nur das Zweite. Gegen das *sola fide* lässt sich daher im Sinne des Paulus am Wenigsten etwas einwenden. Dagegen erregt ein anderer Punkt Bedenken. Die protestantische Dogmatik hat bei ihren Sätzen über die Rechtfertigung zunächst Solche im Auge, die bereits der christlichen Kirche angehören; diesen wird gesagt, was im Christenthum die Hauptsache ist, die glaubige Gesinnung oder die äussere That, und im Gegensatz gegen die katholische Schätzung der Werke, aus deren Bekämpfung die ganze Lehre entstanden ist, wird behauptet, dass es nur auf die Gesinnung ankomme, auf die That dagegen nur insofern die Gesinnung nicht ohne sie gedacht werden kann. Es handelt sich hier also ganz und gar um das Verhältniss der Bestandtheile, die wir an der christlichen Frömmigkeit selbst unterscheiden, nicht um das Verhältniss, in welchem die christliche Frömmigkeit als Ganzes zu einer anderen Glaubensweise steht. Bei Paulus dagegen ist es eben dieses, zu dessen Bestimmung ihm seine Lehre von der Rechtfertigung dienen soll. Die Rechtfertigung durch den Glauben und die Rechtfertigung durch Werke stehen sich bei ihm nicht wie zwei verschiedene Auffassungen des Christenthums gegenüber, sondern wie Christenthum und Judenthum, welche Bedeutung dagegen innerhalb des Christenthums selbst den aus dem Glauben hervorgehenden Werken

für die Rechtfertigung zukomme, und wie sie sich in dieser Beziehung zum Glauben verhalten, diese Frage wird von Paulus nicht blos nicbt ausdrücklich erörtert, sondern er hatte auch auf seinem Standpunkt und in seiner geschichtlichen Stellung zu einer solchen Erörterung gar keinen Anlass. Der einzige Gegner, mit dem er es zu thun hat, ist die jüdiscbe Gesetzesgerechtigkeit, denn auch das Judenchristenthum besteht ja nur darin, dass das Judenthum in's Christenthum herübergenommen wird, diesem Gegner die Selbständigkeit des christlichen Glaubens abzuringen, ist die Aufgabe, die er sich gesetzt hat, alle die Fragen dagegen, welche den selbständigen Bestand der christlichen Kirche schon voraussetzen, liegen einfach desshalb ausser seinem Bereich, weil es ein *sol*ches selbständiges Christenthum noch gar nicht gsb, als er in die Entwicklung dieser Religion eingriff. Auch seine Rechtfertigungslehre bezieht sich durchaus nur auf das Verhältniss des Christlichen zum Nichtchristlichen. Christ werden und gerechtfertigt werden ist für ibn dasselbe, wer in's Reich des Messias aufgenommen ist, der ist ebendamit für einen Gerechten, einen Gottgefälligen und zur Seligkeit Bestimmten, erklärt. Die Frage daher, inwiefern die Rechtfertigung durch christliche Werke bedingt sei, konnte ihm gar nicbt entstehen, sie hätte für ihn nur das Ungereimte bedeutet, ob die Wirkung der Ursache vorangehe. Wer gerechtfertigt wird, ist im Augenblick seiner Rechtfertigung noch ein Gottentfremdeter (Röm. 4, 5 f. 5, 8—10), und gerade desshalb ist die Rechtfertigung ein freies Geschenk der Gnade (Röm. 3, 24), erst an das Bewusstsein der gewonnenen Recbtfertigung knüpft sich die Aufforderung, in einem neuen Leben zu wandeln (Röm. 6, 1 ff. 22. 8, 12. Gal. 5, 25), ehe dieses neue Leben möglich ist, mnss erst der Geist mitgetheilt sein (Röm. 8, 1—9. Gal. 5, 16 ff.), dieser aber ist selbst schon das Unterpfand der erlangten Rechtfertigung (3 Kor. 1, 22. 5, 5. Gal. 3, 2 vgl. Eph. 1, 14). Auf diesem Standpunkt hätte Paulus der Meinung zwar gewiss nicht beigepflichtet, die in der ältern Kirche ganz allgemein ist, dass die Annahme des christ-

lichen Glaubens nur von den vorangegangenen Sünden frei mache, für die Zukunft dagegen die Seligkeit von dem Gläubigen durch Glauben und gute Werke zu verdienen und seine Sünden durch Busse zu tilgen seien, und es lässt sich auch in dieser Ansicht die Nachwirkung der jüdischen Werkgerechtigkeit nicht verkennen; aber doch bietet ihr selbst Paulus dadurch eine Handhabe, dass er bei seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gleichfalls nur den Abschnitt des menschlichen Lebens im Auge hat, welcher der Annahme des Glaubens vorangeht, wogegen er die Frage gar nicht aufwirft, was der Gläubige selbst thun solle, um Vergebung für seine ferneren Sünden zu erlangen. Seine eigentliche Meinung ist offenbar die, dass die Frage überflüssig sei. Der Christ ist seiner Ansicht nach durch den Glauben in eine ganz neue Ordnung der Dinge versetzt; vorher unter der Herrschaft der Sünde und der Strafdrohung des Gesetzes, ist er jetzt durch den Glauben von beiden zugleich befreit, die Strafdrohung gilt ihm nicht mehr, weil das Gesetz für ihn aufgehoben ist (Gal. 3, 13. 25. 4, 5. 5, 18. 23. Röm. 7, 1 ff. 8, 1), und die Sünde beherrscht ihn nicht mehr, denn durch den Tod Christi ist die Macht des Fleisches gebrochen, im Leib Christi ist die σαρξ überhaupt, als herrschendes Princip, vernichtet, wer sich daher durch den Glauben mit Christus einigt, und innerlich mit ihm stirbt, der wird nicht mehr vom Fleisch beherrscht, sondern vom Geiste (Röm. 6. 8, 1 ff. Gal. 5, 24). Dass freilich auch in Solchen, ihrer leiblichen Natur nach, die Sünde noch eine Macht sei (Röm. 7, 24), dass auch sie von Uebertretungen nicht frei seien (Gal. 6, 1), und der Ermahnung zum christlichen Leben (Gal. 5, 13 ff. Röm. 6, 12 ff. 8, 12 ff. 12, 1 u. a.) bedürfen, dass auch dem Christen Verderben drohe, wenn er fleischlich lebe (Röm. 6, 15 ff. 8, 13. 1 Kor. 6, 9 f. Gal. 6, 7 u. ö.), diess kann Paulus um so weniger verschweigen, je traurigere Erfahrungen er selbst in dieser Beziehung gemacht hatte (1 Kor. 5. 6, 8 u. a.), aber immer beruhigt er sich wieder in dem Gedanken, bei dem Christen könne der Fall gar nicht eintreten,

weil er eben als Christ geheiligt nnd von der Sünde befreit sei (Röm. 6, 17. 8, 9. 1 Kor. 6, 11). Allein diese Voraussetzung, die dem Apostel in der begeisterten Kraft und Reinheit seines Glaubenslebens genügen mochte, konnte für die Kirche im Ganzen nicht lange vorhalten, es musste sich bald genug zeigen, dass der Glaube, oder das, was man Glauben nannte, die dogmatische Annahme der christlichen Lehre, selbst vor schweren sittlichen Verirrungen nicht immer schütze, und es musste sich so die Frage aufdrängen, was in diesem Fall zur Versöhnung des beleidigten Gottes zu thun sei. Es war um so natürlicher, dass hier die jüdische Auffassungsweise in die von Paulus leergelassene Stelle eintrat, je mehr sie auch den heidnischen Vorstellungen über die Sühnung der Verbrechen und dem praktischen Bedürfniss entsprach, und so erklärt sich die Erscheinung, welche beim ersten Anblick so viel Auffallendes hat, dass die Lehre des Apostels vom alleinrechtfertigenden Glauben schon so bald nach ihm von der Kirche fast vergessen zu sein scheint. Die Interessen, zu deren Wahrung diese Lehre zunächst aufgestellt war, hat die Kirche auch später behauptet, das Christenthum hat sich vom Judenthum emancipirt, das mosaische Gesetz ist als solches für aufgehoben erklärt worden, und wenn die weiteren Folgerungen, die sich aus den paulinischen Grundsätzen für die Auffassung der christlichen Frömmigkeit und die innere Gestaltung der Kirche ergaben, erst viel später durchgeführt wurden, so dürfen wir nicht vergessen, dass sie auch Paulus noch nicht klar und bestimmt entwickelt hat.

Wie wenig diess der Fall ist, sieht man auch aus dem Umstand, welchen die protestantische Exegese nur sehr gezwungen zu beseitigen gewusst hat, dass Paulus die Verdienstlosigkeit aller, auch der aus dem Glauben entsprungenen Werke, keineswegs zugiebt. Er sagt allerdings oft genug, dass alles Gute in uns von Gott komme, er will seine apostolischen Leistungen nur von ihm ableiten (2 Kor. 5, 3. 1 Kor. 3, 7), er erklärt, Keiner besitze etwas, was ihm nicht von Gott geschenkt sei (1 Kor. 4, 7), Niemand vermöge Christus anzu-

rufen, als in Kraft des h. Geistes (1 Kor. 12, 3), er nennt Gott, wenn wir den Philipperbrief (2, 13) hören, den, der Alles wirke, das Wollen und das Vollbringen. Aber so bestimmt hiemit das eigene Verdienst des Menschen ausgeschlossen zu sein scheint, dass Paulus diesen Schluss wirklich gezogen habe, wäre erst zu beweisen. Auch Philo versichert, dass es nur Gott sei, der die Tugend in uns pflanze, auch er verbietet uns, das Gute uns selbst zuzuschreiben, auch er kennt eine Gnade, die ihre Werkzeuge vor der Geburt schon erwählt hat, und doch fällt es ihm nicht ein, dessbalb auf die Freiheit des Willens und die sittliche Zurechnung zu verzichten [1]), auch Thomas von Aquino pfropft die Lehre von den Verdiensten der Heiligen auf ein System des Determinismus, auch Augustin, um hundert Andere zu übergehen, redet von einem Anspruch auf Belohnung, der durch die guten Werke erworben werde, und es ist wirklich um nichts inconsequenter von dem Deterministen, wenn er dem Menschen das Verdienst seiner Thaten lässt, als wenn er ihm, wie doch ganz allgemein geschieht, ihre Schuld zuschiebt. Wir können daher aus den angeführten Aeusserungen des Paulus durchaus nicht mit Sicherheit schliessen, dass er frommen Werken ihr Verdienst abspreche. Vielmehr liegen bestimmte Anzeichen des Gegentheils vor. Der Satz zwar, dass die Menschen nach ihrem Thun gerichtet werden sollen (Röm. 2, 6 ff. 2 Kor. 5, 10), kann nicht viel beweisen, denn zum Thun der Menschen, zu den ἔργα im weiteren Sinn, gehört auch ihr Verhalten gegen die evangelische Heilsbotschaft und auch der Glaube kann insofern ein ἔργον genannt werden [2]). Auch Gal. 6, 7 ff. (was der Mensch sät, wird er erndten) würde nicht entscheiden, sofern hier wenigstens nicht ausdrücklich von einer Belohnung des Guten gesprochen wird. Das ewige Leben, wel-

1) M. s. meine Philosophie der Griechen III, 651 vgl. m. 640 f.

2) Mit diesem Ausdruck freilich nur 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11, doch vgl. die ὑπακοὴ τῆς πίστεως τοῦ Χριστοῦ, Röm. 1, 5. 6, 16. 2 Kor. 10, 5 f.

ches der erndten soll, der auf den Geist sät, betrachtet Paulus ja wirklich nicht als Belohnung. Aber wenn 1 Kor. 3, 14 gesagt wird, derjenige, dessen Werk sich beim Gericht bewährt, werde seinen Lohn empfangen, der, dessen Werk sich nicht bewährt, werde zwar gerettet, aber doch immerhin gestraft oder wenigstens um den Lohn verkürzt werden (ζημιωθήσεται), wenn der Apostel 1 Kor. 9, 17 für die Uneigennützigkeit, mit der er sich seinem Beruf widmet, eine Belohnung erwartet, wenn er 2 Kor. 9, 6 seine Leser durch den Gedanken zur Wohlthätigkeit ermuntert, dass Jeder im Jenseits mehr oder weniger erndten werde, je nachdem er spärlicher oder reichlicher gesät habe, so lässt sich die buchstäbliche Auffassung dieser Aeusserungen nicht abweisen. Wiewohl daher Paulus die Theilnahme am Messiasreich, oder die Seligkeit, nicht an die Werke geknüpft glaubt, will er darum den Werken, die aus dem Glauben hervorgehen, doch nicht alles Verdienst nehmen, sondern er stellt ihnen eine Belohnung in Aussicht, von der er sich aber wohl schwerlich eine bestimmtere Vorstellung gemacht hat.

Um schliesslich noch der Lehre von der Vorherbestimmung zu erwähnen, so scheint sich auch diese dem Apostel vorzugsweise an die Betrachtung der gegebenen geschichtlichen Zustände geknüpft zu haben. Dass sie ihm nur hieraus entstanden sei, lässt sich allerdings nicht annehmen. Die pharisäische Dogmatik, in der Paulus erzogen war, kannte diese Lehre, und auf hellenischer Seite entsprach ihr der stoische Determinismus; der Stoicismus war aber damals die verbreitetste, weit über die Grenzen der Schule hinausreichende Form griechischer Bildung, von der auch die jüdischen Hellenisten, wie wir diess am alexandrinischen Judenthum sehen, nicht unberührt blieben; dass er mittelbar auch auf Paulus Einfluss gehabt habe, wird durch mehrere Spuren, die hier nicht weiter verfolgt werden können, wahrscheinlich, und kann um so weniger befremden, da Tarsus, die Vaterstadt des Apostels, eben damals ein berühmter Sitz der Philosophie, und namentlich der stoischen Philosophie, war. Paulus war also nicht

der Erste, der diese Lehre aufgebracht hat. Fragen wir aber, was sie ihm empfehlen musste, so verweisen uns seine eigenen Erklärungen zunächst an die Thatsache, dass die Mehrzahl der Juden, dieses erwählten Gottesvolks, das Evangelium und das messianische Heil verschmäht hatte. Zur Erklärung dieser Thatsache, die auf jüdischem Standpunkt so unbegreiflich war, und die auch ein Paulus gewiss nicht ohne Mühe mit dem Gefühl für sein Volk und mit dem Glauben an die theoretischen Vorrechte desselben zu vereinigen gewusst hatte, erinnert er Röm. 9 an die Unbedingtheit der göttlichen Rathschlüsse und die Freiheit der göttlichen Vorherbestimmung. Auch Röm. 8 aber gebraucht er die Berufung, die Annahme des Christenthums, als den nächsten Beweis der Erwählung. Denen die Gott lieben, heisst es (V. 28 ff.), dient alles zum Besten, *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*. Welche er vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen. Wegen dieser unmittelbaren Zusammengehörigkeit der Berufung mit der Erwählung setzt Paulus (Röm. 1, 6 f. 1 Kor. 1, 2. 24) *κλητὸς* immer von der wirksamen Berufung, nicht im Sinn der Unterscheidung zwischen *κλητοὶ* und *ἐκλεκτοί*. Die Erwählung erscheint so als die Rückseite der Berufung, sie wird zunächst aus dieser erschlossen, indem das ungleiche Verhalten der Einzelnen zum Christenthum auf seinen Grund im göttlichen Willen zurückgeführt wird. Dagegen tritt bei Paulus das Bestreben noch nicht hervor, diese Lehre mit einem theologischen oder anthropologischen System in Verbindung zu setzen. Er verweist wohl zu ihrer Begründung auf die Unbeschränktheit der göttlichen Allmacht (Röm. 9, 14 ff.), aber nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass er diesen Gesichtspunkt auf das ganze Verhältniss Gottes und der Welt in einer durchgeführten deterministischen Weltansicht angewandt habe. Vielleicht steht unmittelbar neben der Hauptstelle über die Prädestination Röm. 9, 30 ff. ein Abschnitt, der alle Schuld des Unglaubens dem Menschen zuschiebt und wie sich Beides vereinigen lasse, darüber scheint Paulus, wenn wir wenigstens aus dem schliessen dürfen, was er gesagt hat, gar

nicht reflektirt zu haben. Ebensowenig führt ihn seine Lehre von der Erbsünde auf derartige Reflexionen: in dem ganzen Abschnitt über die Erwählung wird die allgemeine Sündhaftigkeit aller Menschen nicht berührt. So guten Grund daher die späteren Anhänger der Prädestinationslehre gehabt haben, sich auf Paulus zu berufen, so hat doch diese Lehre bei ihm weit nicht die umfassende Bedeutung, wie bei Augustin oder Calvin, sie ist weder die Spitze noch die Grundlage eines einheitlich durchgeführten Systems, sondern die vereinzelte Erklärung einer bestimmten Thatsache, und Paulus selbst zeigt gar nicht die Absicht, diese Erklärung mit der Ableitung des Unglaubens aus der eigenen Verschuldung auszugleichen. Um so leichter mochte die Folgezeit, unter dem zusammenwirkenden Einfluss der jüdischen Gesetzlichkeit und der platonischen Lehre von der Willensfreiheit, die paulinische Prädestinationslehre verlassen. Der praktische Satz, für dessen Begründung sie Paulus verwandt hatte, und für den sie noch von der Apostelgeschichte (13, 48) verwandt wird, war anerkannt, Niemand zweifelte mehr, dass Gott die Heiden ebensogut zum Christenthum berufen könne, wie die Juden, hiemit war das religiöse Interesse befriedigt, und eine Theorie, die abgesehen davon manche bedenkliche Seite hatte, schien entbehrlich. Erst wenn ihr ein praktisches Interesse neue Kraft gab, liess sich erwarten, dass sie zu allgemeinerer Geltung in der Kirche gelangen würde.

Welches nun dieses Interesse bei Augustin war, diess ist wohl nur deshalb von den Meisten verkannt worden, weil sie zu unbedingt von der Identität des augustinischen und des altprotestantischen Lehrbegriffs überzeugt waren. Sieht man freilich nur auf die Zahl der übereinstimmenden und abweichenden Lehrbestimmungen, so kommt man leicht auf diese Meinung, die bekanntlich von den Stiftern des Protestantismus selbst getheilt und aus naheliegenden Gründen mit Vorliebe geltend gemacht wurde. Nicht blos die Lehre vom Fall Adams und der Erbsünde hat der Protestantismus fast ohne irgend eine Abänderung aus Augustin aufgenommen, sondern

auch Augustin's Ansicht vom Verhältniss der Gnade und Freiheit und das ganze System der Prädestinationslehre, so weit dieselben die objektiven Ursachen der Erwählung oder Verwerfung betrifft, finden wir beinahe gleichlautend bei Zwingli und Calvin, bei Luther und der Mehrzahl der älteren Lutheraner. Sie alle lehren gemeinsam mit Augustin, dass der Mensch von Natur, in Folge des Sündenfalls, schlechthin unfähig zum Guten, durchaus sündhaft in seinem Willen und verfinstert in seinem Verstand sei, dass nur die Gnade ihn von der ewigen Verdammniss erlösen, nur die Gnade etwas Gutes in ihm wirken, nur sie ihn zur Annahme des Evangeliums bestimmen könne; sie alle wiederholen die augustinischen Bestimmungen über die Unwiderstehlichkeit der Gnade, die zweiseitige Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit, die Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses, die Unverlierbarkeit der Erwählung, sie alle unterscheiden mit Augustin zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes, sie alle weisen die gefährlichen Consequenzen ihrer Theorie mit den gleichen Gründen zurück, wie jener; und wenn gerade die Bedeutendsten von ihnen Augustin's schwankendem Infralapsarismus durch den Fortgang zur supralapsarischen Ansicht ein Ende gemacht haben, so ist das jedenfalls nur eine theoretisch nothwendige und für's Praktische unerhebliche Folgerung aus den gemeinsamen Prämissen [1]). Hält man sich daher blos an diese Seite, so erscheint die protestantische Lehre über Sünde und Gnade fast nur als eine Wiederholung des alten augustinischen Lehrbegriffs.

Aber ganz anders verhält es sich, wenn wir von den

---

1) Die Belege zu dem Obigen und dem Folgenden, welche hier nicht wiederholt werden sollen, findet man leicht in den bekannten Darstellungen, von denen wir namentlich auf das obenangeführte Buch von Schweizer, ausserdem, Augustin betreffend, auf Neanders Kirchengeschichte, Münscher-Cölln, Dogmengesch. I, 371 ff. 439 ff. 750, Ritter, Gesch. der Philos. VI, 189 ff. Baur, die Lehre von der Dreieinigk. I, 888 ff. verweisen wollen.

dogmatischen Bestimmungen auf die Motive zurückgehen, welche zunächst in der praktischen Anwendung dieser Bestimmungen und in den Theilen der Dogmatik zu Tag kommen, wo es sich um die Verwirklichung des Heils im Subjekt handelt. In diesen Abschnitten fällt uns bei der Vergleichung Augustin's mit unsern Reformatoren sofort der ganze Unterschied des Katholicismus und Protestantismus in die Augen. Die protestantische Theologie behandelt die Dogmen, von denen wir reden, ursprünglich durchaus als Hülfssätze für ihre Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben. Nicht einmal im reformirten System ist die Erwählungslehre, sosehr auch die ganze Dogmatik von ihr beherrscht wird, das Letzte, sondern diese Lehre selbst ist, wie ich diess anderwärts gezeigt habe [1]), ein Reflex des frommen Selbstbewusstseins, der Ausdruck und die Stütze für die unbedingte Heilsgewissheit und die praktische Entschiedenheit des Frommen, und ebendessbalb beruht ihre ganze religiöse Bedeutung hier auf der Bestimmung, dass sich der Einzelne in seinem Glauben seiner Erwählung unmittelbar und unzweifelhaft bewusst sei. Noch augenscheinlicher ist bei Luther die Rechtfertigung durch den Glauben und die Verdienstlosigkeit aller Werke das Ziel, dem alles zustrebt, was über die Erbsünde und die Unfreiheit des menschlichen Willens, über die Gnade und die Vorherbestimmung gelehrt wird, und auch wo er diese Lehren bis zu ihrer letzten dogmatischen Spitze verfolgt, verliert er doch das praktische Interesse, dem sie dienen, nie aus den Augen [2]). Wie sehr sich daher der Mensch in diesen Lehren seiner Freiheit theoretisch entäussern mag, ihre eigentliche Bedeutung liegt im Protestantismus doch nur darin, jene Selbstge-

---

1) Das theol. System Zwingli's, Th. Jahrb. 1852, 110 ff. 117.

2) Den Beweis liefert die Schrift *de servo arbitrio*, die sich wiederholt auf's Stärkste über die praktische Nothwendigkeit und den Nutzen der Lehre von der Unfreiheit des Willens ausspricht; m. s. S. 163, b ff. der Opp. lat. Jen. T. III. *His ignoratis*, heisst es z. B. S. 166 u., *neque fides neque ullus Dei cultus consistere potest . . . Si enim dubitas aut contemnis nosse, quod Deus omnia non contingenter sed necessario et immutabiliter praesciat et velit*,

wissheit des glaubigen Subjekts, jene Unabhängigkeit seines religiösen Lebens von allem Aeussern, jene unbedingte Werthschätzung der frommen Gesinnung zu begründen, die den durchgreifendsten Unterschied des Protestantismus vom Katholicismus, in allen ihren Richtungen und Erscheinungen, ausmacht [1]). Bei Augustin dagegen ist es gerade umgekehrt, die Ueberzeugung von der Unentbehrlichkeit der kirchlichen Heilsmittel und der priesterlichen Vermittlung, das Interesse der positiven kirchlichen Gemeinschaft, der katholische Grundsatz, dass ausser der Kirche kein Heil sei, worin wir das innerste Motiv seiner Lehre, und den Grund jenes leidenschaftlichen Hasses zu suchen haben, mit dem er Pelagius und seine Schüler verfolgt hat. Was schon Semler mit gewohnter Spürkraft bemerkt hat, dass es sich im pelagianischen Streit zunächst nur um die Bedeutung der kirchlichen

---

quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere ac niti? u. s. w. *Duae res* (S. 170 b, u.) *exigunt talia praedicari. Prima est humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, altera ipsa fides christiana*, was Beides sofort weiter ausgeführt wird. Luther widerspricht daher a. a. O. der Zumuthung, welche selbst Zwingli in Betreff der Erwählungslehre sich gefallen lässt, dass man sie nicht vor's Volk bringe, denn es sei hochnöthig zu wissen, dass der Mensch aus sich selbst nichts vermöge, und auf Gott unbedingt vertrauen könne. Von sich selbst erklärt er abschliessend S. 228, b, wenn es auch möglich wäre, so wünschte er sich doch keinen freien Willen, und möchte nichts, wovon das Heil abhängt, in seine eigene Hand gelegt wissen. Nicht blos, weil er diesen Besitz gegen die Anfechtungen des Lebens und die Anläufe des Teufels zu behaupten sich nicht getraute, sondern vor Allem, sagt er, *quod, etiam si nulla pericula, nullae adversitates, nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare . . . Neque enim conscientia mea si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justificiariorum et ego meo magno malo tot annis satis didici.*

1) M. s. hierüber meine Abhandlung über Zwingli, Th. J. 1855, 99 ff.

Gebräuche gehandelt habe [1]), bleibt zwar in dieser Fassung zu sehr auf der Oberfläche, trifft aber doch zur Sache. Auch abgesehen von den bestimmten Veranlassungen des Streits, unter denen die Frage über die Taufe nicht die letzte Stelle einnimmt, wird diess durch Augustin's ganzen Standpunkt zum Voraus wahrscheinlich. Ein Mann, der die äussere Einheit der Kirche, die Geltung der kirchlichen Ueberlieferung, die Auktorität der Priester und Bischöfe mit solchem Eifer vertheidigt, wie Augustin, ein Theolog, der dem Evangelium nur desshalb zu glauben versichert, weil es das Zeugniss der Kirche für sich hat, ein Kirchenfürst, der jede Trennung von der sichtbaren, katholischen Kirche unbedingt mit der ewigen Verdammniss bedroht, der keinerlei Verbindung mit Christus, dem Haupte, anerkennt, als durch Vermittlung seines Leibes, der Kirche — ein solcher Wortführer und Begründer des mittelalterlichen Kirchensystems kann die grundlegenden Dogmen unmöglich in dem gleichen Sinn aufgestellt haben, in dem sie nachher von den entschiedensten und erfolgreichsten Bestreitern eben dieses Systems gebraucht wurden. Aber der Gegensatz beider tritt ja auch gerade an der entscheidenden Stelle, in der Anwendung der Dogmen auf das religiöse Leben, ganz klar an den Tag. Beide lehren eine unabänderliche Erwählung, aber Augustin läugnet ausdrücklich, die Protestanten [2]) behaupten, dass der Mensch seiner Erwählung sich bewusst, dass er seines Heils in seinem Glauben schlecht-

1) Instit. ad doctr. christ. S. 199: *ut alibi admonuimus, omnis illa disputatio de gratia est longe humilioris indolis, quam plerique fingere solent ex nostri temporis usu. Ad sacramenta illa ecclesiastica seu ministeria illa publica refertur; sine gratia baptismi, crucis signatae, eucharistiae omnes homines perire docebat Augustinus, paucos tantum ex illa massa perditionis, ut loquitur, a Deo selectos ac praedestinatos venire ad baptismum, et sic per gratiam irresistibilem physice agentem salvari* u. s. w.

2) In dieser Form zunächst die Reformirten, aber der Sache nach auch die Lutheraner, nur dass sie vermöge ihrer Stellung zur Erwählungslehre den Glauben nicht als Bewusstsein der Erwählung, sondern als Bewusstsein der Rechtfertigung zu fassen pflegen.

hin gewiss sei. Jener muss daher die Zuversicht, die ihm das eigene Glaubensbewusstsein nur mangelhaft gewährt, aus seinem Verhältniss zur Kirche schöpfen, die Theilnahme am kirchlichen Gottesdienst, das Wort des Priesters, die Befolgung der kirchlichen Gebote sind die äusseren Haltpunkte für die Gewissen, die in sich selbst keinen ausreichenden Halt haben. Der Gedanke, dass sich der Mensch, im Glauben seines Heils sicher, auf sich selbst stellen, dass er getrennt von der Kirche seinen eigenen Weg gehen, dass er seine persönliche Ueberzeugung dem Glauben der Kirche und dem Ausspruch des Kirchenregiments entgegenstellen könnte, dieser Gedanke liegt für Augustin gerade desshalb nur um so ferner, weil er von der unbedingten Sündhaftigkeit und Hülfsbedürftigkeit des Menschen überzeugt ist, ohne in der inneren Selbstgewissheit des Christen ein genügendes Gegengewicht zu finden. Aus scheinbar gleichen Voraussetzungen werden daher auf beiden Seiten ganz verschiedene Folgerungen abgeleitet. Uns wird dieser Umstand beweisen, dass es auch mit der Gleichheit der Voraussetzungen anders bestellt war, als man gewöhnlich annimmt, dass die augustinischen Lehren im Protestantismus ihre Bedeutung verändert haben, indem sie in einen andern Zusammenhang eingefügt, zum Ausdruck und zur Begründung einer veränderten religiösen Lebensansicht gebraucht wurden.

So ist ja auch Augustin's Rechtfertigungslehre von der protestantischen bekanntlich sehr verschieden. Dass der Mensch nur durch den Glauben gottgefällig werde, giebt in gewissem Sinn auch Augustin zu: das Paulinische *quod non ex fide est, peccatum est*, ist sein stehender Wahlspruch. Aber der Glaube erscheint bei ihm ebenso, wie in der älteren Lehre, mehr nur als die negative Bedingung der Rechtfertigung, was uns positiv Gott angenehm macht, ist die Liebe, als Ursache guter Werke [1]), und diess hat hier nicht

1) Von den Belegen, die vollständiger bei Münscher-Cölln, I, 389 f. zu finden sind, will ich hier nur die folgenden anführen:

blos den Sinn, in dem auch ein Zwingli die Liebe mit dem Glauben identificirt, ohne desshalb den Grundsatz vom alleinrechtfertigenden Glauben aufzugeben [1]), sondern durch die guten Werke sollen wir uns das Wohlgefallen Gottes verdienen, einen Rechtsanspruch auf den himmlischen Lohn erwerben [2]). Mag dann aber noch sosehr eingeschärft werden, dass auch die gottgefällige Willensbeschaffenheit das Werk der Gnade sei, das ist doch immer nur eine Reflexion über den Ursprung unsers religiösen Lebens, über das, was für den Glaubigen selbst in der Vergangenheit liegt: sofern es sich dagegen um die Beurtheilung seines jetzigen Zustands und um die Auffassung seiner sittlich religiösen Aufgabe handelt, bleibt es bei der Voraussetzung, dass die Seligkeit verdient werden könne und müsse. Es bleibt daher auch jene Gebundenheit und Aeusserlichkeit des sittlichen Bewusstseins, gegen die erst der Protestantismus und die neuere unter seiner Einwirkung entstandene Moral mit durchgreifendem Erfolg in die Schranken getreten ist, dass der Beweggrund zum frommen Handeln nicht allein in der inneren Freude am Guten, sondern zugleich wesentlich in der Belohnung der guten That gesucht wird, und dass das Urtheil des Menschen über sich selbst nicht blos von der Reinheit und Tüchtigkeit seines Gesammt-Charakters, sondern zugleich von der Berechnung des Lohnes abhängig gemacht wird, der durch die einzelnen guten Handlungen verdient ist.

C. du. epp. Pel. IV, 11, die Pelagianer verstehen unter der Gnade das Gebot, *non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. De grat. Chr. 27: ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non ex fide est, peccatum est, et fides per dilectionem operatur.*

1) M. s. meine Abhandlung über ihn Th. J. 1852, 511 ff.

2) M. s. ausser der vorletzten Anm. Op. imp. I, 133. *His certe operibus merces imputatur secundum debitum: debetur enim merces si fiant: sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant. Debetur, inquam, bona merces operibus hominum bonis* u. s. w. grat. Chr. 34: *Illud unde incipit omne, quod merito accipere dicimur, sine merito accipimus, id est ipsam fidem* u. A.

Nehmen wir hinzu, dass Augustin's sittliche Ansicht von dem kirchlichen Interesse und der ascetischen Moral seiner Zeit beherrscht war, dass ihm daher die Werke, welche diesen entsprachen, als die besten und verdienstlichsten erscheinen mussten, so werden wir uns nicht mehr wundern, in dem Schutzpatron der protestantischen Dogmatik einen eifrigen Lobredner und Gönner des Mönchswesens, einen Vorläufer der scholastischen Lehre von der Busse und den Satisfaktionen, einen Förderer abergläubischer Reliquienverehrung, mit Einem Wort einen Vertheidiger derselben Meinungen und Gewohnheiten zu finden, gegen die seine Lehren von unsern Reformatoren gekehrt wurden. Um so mehr müssen wir dann aber bezweifeln, dass diese Lehren bei ihm den gleichen Sinn hatten, wie bei jenen, denn wenn sich ein dogmatischer Satz eben dadurch von einem philosophischen unterscheidet, dass seine Bedeutung wesentlich nur in seiner Beziehung auf's religiöse Leben zu suchen ist, so muss dieses den Schlüssel zum Verständniss der Dogmen enthalten, und es lässt sich nicht annehmen, dass ein und dasselbe System die katholische Praxis und die protestantische Theorie gleichmässig begründe.

Die vorstehenden Bemerkungen machen nicht den Anspruch, ihren Gegenstand zu erschöpfen. Eine ausführlichere Untersuchung desselben könnte ohne Zweifel noch Manches, was zu seinem genaueren Verständniss dienen würde, ans Licht bringen. Aber doch reichen sie vielleicht aus, um die Ueberzeugung zu begründen, dass der altprotestantische Lehrbegriff mit dem paulinischen und augustinischen nicht so vollkommen zusammenfällt, wie man geglaubt hat, und dass in dem Verhältniss dieser drei Systeme ein geschichtliches Problem liegt, das unter den herrschenden Voraussetzungen ungelöst bleibt. Eine vollständige Zusammenstellung und Prüfung der Punkte, auf die es hier ankommt, wäre, wie wir glauben, von wesentlichem Werth für das geschichtliche Verständniss des Christenthums.

II.

Cajus oder Hippolytus?

Von
Albrecht Ritschl
in Bonn.

Obgleich die Wichtigkeit des von E. Miller veröffentlichten häreseologischen Werkes unter dem Titel *Origenis Philosophumena* von dem Namen seines wirklichen Verfassers unabhängig ist, so wird doch kein Theologe, welcher sich mit dem Inhalt jener Schrift näher beschäftigt, dem Antriebe sich lange entziehen können, eine bestimmte und möglichst begründete Ansicht über den Verfasser derselben zu fassen. Denn wenn auch die Hauptmasse der Schrift, die Darstellung der gnostischen Systeme, die Frage nach dem Verfasser nicht in den Vordergrund drängt, so ist doch derselbe, nach seiner eigenen Aussage, bei den Händeln in der römischen Gemeinde im ersten Viertheil des dritten Jahrhunderts so nahe betheiligt, dass eine historische Verarbeitung seiner Schilderungen unvollständig und unbefriedigend sein würde, in welcher die Frage nach der Person und dem Namen des Verfassers unerledigt bliebe. Nun sind aber bis jetzt die Meinungen der Gelehrten über die Person des Verfassers nur darin einig geworden, dass derselbe nicht Origenes gewesen sein könne, dagegen wird gestritten, ob er in dem Presbyter Cajus oder in dem Bischofe Hippolytus zu suchen sei. Für den letzteren haben sich Jacobi (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1851. Nr. 25 ff. 1853. Nr. 24 f.) und Bunsen (Hippolytus und seine Zeit, 1. Bd. 1852) ausgesprochen; während Cajus die Stimmen von Fessler (Tübinger theol. Quartalschrift 1852) und von

Baur (in diesen Jahrbüchern 1853. Heft 1 und 3.) erhalten hat. Vielleicht ist nicht blos der Schreiber dieser Zeilen durch diesen Gegensatz der Ansichten zur selbständigen Untersuchung der Frage veranlasst worden, da jedoch bisher noch keine auf den vollständigen Akten beruhende Entscheidung von anderer Hand vorliegt, so folgt er gern der gütigen Aufforderung des verehrten Herausgebers dieser Jahrbücher, seine Untersuchung an dieser Stelle mitzutheilen.

Der Name des Origenes ist zwar dem ersten schon lange bekannt gewesenen Buche des Werkes in den erhaltenen vier Handschriften vorgesetzt (vgl. die Ausg. von Lommatzsch XXV. S. 282) und ist auch in der einzigen Handschrift der späteren jetzt von Miller herausgegebenen Bücher einigemale beigefügt, jedoch versucht dieser Gelehrte vergebens, die Zuverlässigkeit dieser Angabe zu rechtfertigen. Ihr widerspricht einmal der theologische Standpunkt des ganzen Werkes, dann der Umstand, dass der Verfasser sich die ἀρχιερωσύνη beilegt, sich also als Bischof bezeichnet (*Prooem.*), endlich die enge Verbindung des Verfassers mit der römischen Gemeinde, welche sein neuntes Buch an den Tag legt. Dagegen ist gar nicht in Anschlag zu bringen, dass auch Theodoret, welcher in seinen *haeret. fabulae* das vorliegende Werk oder wenigstens dessen zehntes Buch benutzt zu haben scheint, es auch auf Origenes zurückgeführt haben mag. Miller meint freilich, das eigene Zeugniss des Origenes in einem von Eusebius (H. E. VI, 19) erhaltenen Briefe für seine Abfassung des vorliegenden Werkes anrufen zu können; Origenes theilt aber nichts weiter mit, als dass er die Systeme der Philosophie und der Gnosis erforscht habe, um den Häretikern und den gebildeten Heiden begegnen zu können, welche durch den wachsenden Ruhm seiner Gelehrsamkeit angelockt, mit ihm hätten disputiren wollen. In dieser Aeusserung liegt also keine Hinweisung darauf, dass Origenes ein Werk geschrieben habe, welches die gnostischen Systeme aus den verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie abzuleiten und dadurch zu bekämpfen bestimmt gewesen sei. Nur der Vollständigkeit wegen

haben wir diesen Punkt hier erörtern wollen, der das vorliegende Dilemma eigentlich nicht berührt.

Der Verfasser des Werkes *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, — denn so ist es zu bezeichnen, während *φιλοσοφούμενα* nur als Titel des ersten Buches gelten kann, — erwähnt in demselben zweier seiner früheren Schriften, einer kürzeren Darstellung der häretischen Lehren, die sich von der vorliegenden dadurch unterschied, dass sie nicht auf die genauere Herleitung der Häresieen aus der griechischen Philosophie einging, sondern sie kurz und derb widerlegte [1]), und einer Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* (X, 32). Wenn wir in methodischer Anlage der Untersuchung zunächst diese ausserhalb des Objektes unserer Forschung liegenden Data verfolgen, so werden wir allerdings durch Photius auf den schon von Eusebius (H. E. II, 25; VI, 20) erwähnten römischen Preshyter Cajus geführt. Photius hat eine Schrift gelesen, die in verschiedenen Exemplaren die Titel *περὶ τοῦ παντός*, *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας*, *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* führte (Bibliotheca cod. 48), und unter dem Namen des Flavius Josephus ganghar war. Indem nun Photius auf den Widerspruch hinweist, in welchem der christliche Charakter dieser Schrift und ihre stilistische Haltung mit der Abfassung durch Josephus stehe, so erwähnt er, *ἐν παραγραφαῖς*, d. h. in Randbemerkungen zu Handschriften, gefunden zu haben, dass nicht Josephus, sondern der römische Preshyter Cajus die Schrift verfasst habe. Uebrigens hätten Andere sie sowohl dem Märtyrer Justin, als auch dem Irenäus zugeschrieben.

Zwischen diesen verschiedenen Angaben entscheidet sich nun Photius für die Abfassung der Schrift über das All durch Cajus aus einem ausserhalb derselben liegenden Grunde. Dieser ist, dass Cajus auch das Labyrinth verfasst haben solle (*ὃν φασι συντάξαι καὶ τὸν λαβύρινθον*), der Verfasser dieses Buches aber gegen das Ende desselben sich auch als Verfasser der Schrift über das All zu erkennen gebe. Es

1) Prooem. *τῶν αἱρετικῶν πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξετέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἀδρομερῶς ἐλέγξαντες.*

kann keinem Zweifel unterliegen, dass unter dem Labyrinthe unser neues häreseologisches Werk, der *ἔλεγχος*, zu verstehen ist; und jener Titel erklärt sich aufs Beste aus dem Uebergang, welchen der Verfasser desselben von dem polemischen Theile zum thetischen macht (X, 5): *τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων οὐ βίᾳ διαῤῥήξαντες, ἀλλὰ μόνῳ ἐλέγχῳ ἀληθείας δυνάμει διαλύσαντες πρόσιμεν ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν.* Die Schrift, welche durch die Irrgänge der gnostischen Systeme hindurchführte, eignete sich zu der kurzen Bezeichnung als Irrgarten. Es ergiebt sich nun aber, dass das Zeugniss des Photius für Cajus als Verfasser der Schrift über das All uns doch nicht als unabhängige Grundlage zur Ermittelung unserer Hauptaufgabe dienen kann, weil seine Ansicht über jene Schrift auf Angaben über das Labyrinth ruht. Zur richtigen Würdigung dieser darf man aber nicht unbeachtet lassen, dass die öffentliche Meinung über den Verfasser des Labyrinthes nach Photius eigener Aussage zwischen Cajus und Origenes getheilt war, und dass Photius jener Meinung nur auf Grund eines *φασί* und nur vorläufig huldigt, denn er fügt der Erwähnung des Cajus als Verfassers des Labyrinths die Worte hinzu: *εἰ δ' ἕτερος καὶ οὐχ οὗτός ἐστιν, οὔπω μοι γέγονεν εὔδηλον.* Indessen wollen wir in demselben Sinne vorläufig auch bei diesem Ergebnisse stehen bleiben, und an der Hand des Photius uns über die noch sonst dem Cajus beigelegten Schriften verständigen. Auch Photius kennt diesen Mann als Verfasser der Schrift gegen den Montanisten Proklus, wie schon Eusebius (a. a. O.) erzählt hat; ausserdem legt er ihm aber noch einen *λόγος κατὰ τῆς τοῦ Ἀρτέμωνος αἱρέσεως* bei. Diese Schrift begegnet uns schon bei Eusebius (V, 28) und er theilt aus ihr unter anderen Fragmenten die schöne Geschichte von dem Confessor Natalis mit, jedoch mit der ausdrücklichen Erklärung seiner Unkenntniss des Verfassers. Dieselbe charakteristische Anekdote finden wir auch bei Theodoret (*fabb. haer.* II, 5), aber dieser leitet sie aus einer ebenfalls anonymen, fälschlich dem Origenes beigelegten Schrift gegen die Theodotianer, *ὁ σμικρὸς λαβύρινθος*, her. Diese drei Zeug-

nisse pflegt man so zu combiniren, dass Cajus der Verfasser einer Schrift sei, welche sowohl λόγος κατὰ τῆς τοῦ Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, als auch σμικρὸς λαβύρινθος hiess, und dieser letztere Name würde der Abfassung des λαβύρινθος, oder ἔλεγχος, durch Cajus eine noch stärkere Gewähr leisten. Allein wenn wir uns auch daran zunächst nicht stossen, dass Photius im neunten Jahrhunderte den Verfasser einer Schrift kennt, der schon für Eusebius und Theodoret verloren gegangen war, so erhebt sich ein um so grösseres Bedenken gegen die Identität der beiden von verschiedenen Seiten dargebotenen Titel. Man hat bisher den Titel des kleinen Labyrinthes nicht zu deuten vermocht, und desshalb keinen Anstoss an seiner vorgeblichen Anwendung auf eine Schrift genommen, welche gegen eine einzige Häresie gerichtet sein sollte. Wenn aber der demselben Verfasser beigelegte ἔλεγχος deswegen den vulgären Titel des Labyrinthes führte, weil er eine Mehrheit häretischer Lehren umfasste, so kann ich nicht umhin zu glauben, dass auch der Name des kleinen Labyrinthes sich auf eine Mehrheit häretischer Systeme beziehen muss, und nicht die Schrift gegen Artemon allein bezeichnet. Diess um so mehr, da der Verfasser des Labyrinthes (unseres ἔλεγχος) auf eine kleinere häreseologische Sammlung verweist, auf welche jener Titel nach richtiger Analogie passt. Kurz ich glaube annehmen zu müssen, dass Theodoret eine Verwechslung der Titel begangen hat, indem er die anonyme Schrift gegen Artemon als das kleine Labyrinth bezeichnete. Wenn wir nun die Ansicht des Photius von der Schriftstellerei des Cajus zusammenfassen, so wären ihm folgende fünf Schriften beizulegen: 1. die Schrift gegen Proklus (schon nach Eusebius); 2. über das All; 3. das kleine Labyrinth; 4. das Labyrinth oder der ἔλεγχος; 5. die Schrift gegen Artemon. Wir müssten uns bei diesem Resultate beruhigen, und der von Baur vertheidigten Ansicht beipflichten, wenn nicht andere kritische Instanzen den Umstand zu betonen zwängen, dass die Ansicht des Photius über das Labyrinth und die beiden durch Anführungen mit ihm

eng verbundenen Bücher auf keinem als sicher nachgewiesenen Grunde beruht.

Dieser kritischen Instanzen sind zwei. Zunächst wird die Schrift über das All, mit welcher die beiden häreseologischen Werke Einen Verfasser haben, auch dem Hippolytus beigelegt. Unter dem Titel *πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντὸς*, dessen erstes und zweites Glied sich durch die Angaben des Photius über die Schrift erklären [1]), ist dieselbe in dem Verzeichniss der Schriften enthalten, welches an der Statue des Hippolytus eingehauen ist. Dieses Standbild ist freilich nicht mit diesem Namen selbst bezeichnet, wie Bunsen (a. a. O. S. 154) irrig angiebt, aber es soll den Hippolytus vorstellen. Denn ausser dem Schriftenverzeichniss ist dieselbe Berechnung der Osterzeit auf der Kathedra des Monumentes zu lesen, welche nach Eusebius (H. E. VI, 22) den Hippolytus zum Urheber hat. Herr Dr. Gieseler hat kürzlich in anziehender Weise (in den Stud. und Kritiken 1853, Heft 4. S. 783 ff.) den Umstand hervorgehoben, dass vielleicht eine alte Statue durch jene Inschriften zu der des Hippolytus gemacht worden sei, wenn der Kunstwerth der vorliegenden dem Zeitalter vom vierten bis sechsten Jahrhundert widerspräche, in welchem man in Rom noch ein Interesse hatte, den bald abgeschafften Osterkanon des Hippolytus öffentlich zu verzeichnen. Diese Beobachtung verletzt aber nicht im mindesten die Thatsache, dass die dem Osterkanon beigefügten Schrifttitel eben damit dem Hippolytus und keinem Anderen beigelegt werden. Denn da jener Osterkanon nicht gegen Eusebius Zeugniss etwa in Consequenz der Photianischen Angaben dem Cajus zugesprochen werden kann, so ist der Widerspruch jener Statue gegen Photius in Hinsicht auf die Schrift über das All nicht zu beseitigen. Das Zeugniss der Statue über den Hippolytus als Verfasser dieser Schrift würde noch verstärkt werden, wenn

1) Bibl. 48. *δείκνυσι ἐν αὐτοῖς* (den zwei Büchern der Schrift) *πρὸς ἑαυτὸν στασιάζοντα τὸν Πλάτωνα — δείκνυσί τε πρεσβύτερον Ἑλλήνων πολλῷ τὸ Ἰουδαίων γένος.*

das von Le Moyne in den *Varia sacra* und dann in der Ausgabe der Werke des Hippolytus von Fabricius (I, S. 220.) veröffentlichte Fragment der Schrift ursprünglich den Namen des Hippolytus trüge. Bunsen (a. a. O. S. 111) scheint diess als gewiss vorauszusetzen, hat jedoch übersehen, dass Le Moyne angiebt, jenes Fragment führe in der Handschrift, aus der es entlehnt ist, den Namen des Josephus an der Spitze, denselben, unter welchem ja die ganze Schrift nach dem Photius bekannt geworden war. Erst Le Moyne selbst hat durch Vergleichung des Titels des Fragmentes mit dem Titel an der Statue des Hippolytus das Recht zu gewinnen geglaubt, jenem Fragmente den Namen des Hippolytus vorzusetzen. Also wenn auch kein Zweifel obwalten kann, dass es ein Stück der besprochenen Schrift über das All ist, so ist es für die kritische Frage, ob Hippolytus oder Cajus deren Verfasser ist, völlig indifferent. Das Zeugniss, welches die Statue für Hippolytus als Verfasser der Schrift über das All ablegt, erlaubt die Folgerung auf die Abfassung der häreseologischen Werke durch denselben Mann, obgleich deren Titel in dem Katalog der Schriften fehlen. Le Moyne sucht freilich die Vermuthung zu rechtfertigen, dass der Titel, den man gewöhnlich als *ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς* liest, nicht diese Worte enthalte, sondern dass die in dieser Zeile notorisch verwischten Schriftzeichen die Worte *πρὸς πάσας τὰς αἱρέσεις* ausdrücken. Jedoch erlaubt die durch Bunsen veranlasste Vergleichung der Inschrift (S. 210) keinen Zweifel, dass, wenn auch das erste Wort jenes Titels ungewiss ist, doch das letzte die erwähnte Hypothese von Le Moyne nicht begünstigt. Dass nun die Titel der häreseologischen Werke an jener Statue nicht auf den Titel *περὶ τοῦ παντὸς* folgen, erklärt sich einfach aus der Feindseligkeit des Verfassers gegen Bischöfe der römischen Gemeinde, welche sich in dem neunten Buche des wieder anfgefundenen Werkes ausspricht, oder um die Sache mit Gieseler näher zu bezeichnen, aus der schismatischen Stellung des Verfassers, als derselbe den *ἔλεγχος* schrieb. Die römische Gemeinde einer späteren Zeit, welche doch mit jener Inschrift eine öffentliche Anerkennung der Schriftstellerei

des Hippolytus aussprach, konnte dieselbe nicht auf ein Werk novatianischer Richtung ausdehnen. Die eben erwähnte Folgerung, dass wenn die Schrift über das All von Hippolytus und nicht von Cajus ist, auch die häreseologischen Werke, die beiden Labyrinthe jenem Manne angehören, erhält nun einen bedeutenden Nachdruck an den unabhängigen und selbständigen Zeugnissen des Eusebius (VI. 22) und des Hieronymus (de vir. illustr. 61), welche den Hippolytus zwar nicht als Verfasser der Schrift über das All, aber eines Werkes *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* nennen. Dass dieser Titel auf eins oder das andere der uns beschäftigenden häreseologischen Werke oder auf beide sich bezieht, kann nicht zweifelhaft sein. Wenn es nun aber gilt, diese Zeugnisse für Hippolytus gegen die Ansicht des Photius über Cajus abzuwägen, so muss die letztere als die jüngere, unsicher begründete, und ausdrücklich nur vorläufige Ansicht, den älteren und definitiven Zeugnissen nachstehen.

Ueberdiess bietet Photius selbst die Hand zur Bestätigung der älteren Zeugnisse für Hippolytus. Er berichtet (Bibl. cod. 121) über ein Büchlein (*βιβλιδάριον*) des Hippolytus, eines Schülers des Irenäus, *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'*. Zu voreilig hat Bunsen (S. 19 ff.) in der Beschreibung dieser Schrift den uns vorliegenden *ἔλεγχος* erkennen zu dürfen geglaubt. Dieses Werk eröffnet nämlich nicht wie das von Photius gelesene die Reihe der Häresieen mit den Dositheanern, es lassen sich aus ihm nur in künstlicher Weise 32 Häresieen herauszählen, wir suchen in ihm vergeblich die Erklärung des Verfassers, *ταύτας (τὰς αἱρέσεις) ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι, ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνοψιν ποιούμενος ὁ Ἱππόλυτος τόδε τὸ βιβλίον φησὶν συντεταχέναι*, und vergeblich die Aussage, dass der Hebräerbrief nicht von Paulus sei, was beides Photius in der Schrift des Hippolytus gelesen zu haben erklärt, endlich könnte Photius das uns bekannte Werk unmöglich als ein *βιβλιδάριον* bezeichnet haben. Aus allen diesen Gründen ist das von Photius gelesene Werk des Hippolytus nicht identisch mit dem von ihm selbst dem Cajus zugeschriebenen Labyrinthe, unserem *ἔλεγχος*. Und doch darf

man zwei Berührungspunkte zwischen den beiden häreseologischen Schriften nicht übersehen, welche den Artikel des Photius über Hippolytus auch für unsere Hauptfrage nutzbar machen. Das kleine Werk des Hippolytus war nach der Erklärung des Verfassers ein Auszug aus den Vorträgen des Irenäus, und erstreckte sich bis zu der Sekte der Noetianer. So weit reicht gerade auch das grössere Werk, der ἔλεγχος, dessen Verfasser wir suchen, und dieser zeigt sich in seiner theologischen Richtung wie in der Entlehnung mancher Artikel von Irenäus her auch als abhängig von diesem Kirchenlehrer. An sich würde das die Identität des Verfassers beider Schriften nicht beweisen, sondern nur dahin führen, dass die Verfasser beider, also Cajus und Hippolytus, Zeitgenossen und Schüler des Irenäus gewesen seien, und die Zeugnisse des Eusebius und Hieronymus dürften nur auf das von Photius näher beschriebene σύνταγμα des Hippolytus bezogen werden. Allein hiebei darf man nicht stehen bleiben. Der Anspruch des Hippolytus auf die Schrift über das All und dadurch auf zwei häreseologische Werke ist durch die Statue viel stärker begründet, als der Anspruch des Cajus durch Photius. Wenn wir nun durch diesen auch über eine kleinere häreseologische Schrift des Hippolytus unterrichtet werden, welche von dem uns bekannten ἔλεγχος wohl zu unterscheiden ist, aber das Gepräge gleicher Zeit und gleicher Schule mit demselben trägt, so muss diess das kleinere häreseologische Werk des Verfassers der Schrift über das All sein, welche ja nach einem älteren Zeugniss dem Hippolytus ihren Ursprung verdankt. Das Zeugniss der Statue über den Verfasser der Schrift περὶ παντὸς erhält also eine selbständige Bestätigung durch den besprochenen Artikel des Photius, und ebenso die Folgerung aus dem Zeugniss der Statue, dass der grössere ἔλεγχος nicht blos einen gleichzeitigen und gleichgesinnten, sondern denselben Verfasser habe, wie die beiden anderen Schriften, nämlich den Hippolytus. Jetzt können wir auch die Titel der beiden häreseologischen Werke genauer von einander unterscheiden. Das Werk, welches Photius mit dem Namen des Labyrinthes bezeichnet, aber, was eigentlich

auffallen muss, in seiner Bibliothek nicht näher bespricht, ist das von Miller edirte Werk in zehn Büchern ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, gegen dessen Ende wirklich der Verfasser sich die Schrift περὶ τοῦ παντὸς zuschreibt, wie Photius in dem Labyrinthe gelesen hat. Das kleinere häreseologische Werk, auf welches in dem Prooemium des grösseren Bezug genommen wird, ist das von Photius (cod. 121) beschriebene σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'; und die Analogie fordert, dass der von Theodoret aufbewahrte aber falsch bezogene Titel ὁ σμικρὸς λαβύρινθος diesem σύνταγμα angehört. Der charakteristische Titel σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις des Hippolytus, Bischof von Portus Romanus, wird auch im Chronicon Paschale (bei Fabricius I. S. 224) angeführt, und man muss dabei um so mehr an das kleinere Werk denken, als das dort mitgetheilte Citat über die Quartodecimaner zwar der Sache, aber nicht den Worten nach mit der uns jetzt zugänglichen Parallelstelle im ἔλεγχος (VIII, 18.) übereinstimmt. Bunsen (S. 81) unternimmt nur darum einen erfolglosen Versuch, beide Texte auszugleichen, weil er die im ἔλεγχος selbst enthaltene Hinweisung auf das kürzere σύνταγμα übersehen hat.

Ich habe mich enthalten, in dieser Beweisführung Seitenblicke auf die entgegengesetzte Ansicht zu werfen, welche den Faden des Beweises nur gestört hätten. Nachträglich sind nur noch zwei Punkte zu berücksichtigen, welche Herr Dr. Baur für Cajus geltend macht. Einmal soll der Schlusssatz zu dem Artikel über die Montanisten in dem ἔλεγχος: περὶ τούτων αὖθις λεπτομερέστερον ἐκθήσομαι, πολλοῖς γὰρ ἀφορμὴ κακῶν γεγένηται ἡ τούτων αἵρεσις — das Vorurtheil für den Cajus bestärken, weil hierin eine besondere Schrift gegen die Montanisten verheissen werde, wie sie bekanntlich Cajus gegen Proklus geschrieben hat. Jedoch beruht dieses Hülfsargument auf einem Irrthum: die angeführten Worte gelten den Noëtianern, auf deren Lehre die gleichartige Vorstellung eines Theiles der Montanisten über die Person Christi den Verfasser geführt hat, nnd er weist mit jenem Satze nur auf sein neuntes Buch hin. Zweitens stellt Herr Dr. Baur in Abrede, dass Cajus die johanneische Apokalypse für

ein Werk des Kerinth erklärt habe, wie man aus seinen von Eusebius (H. E. III, 28.) mitgetheilten Worten abnehmen zu müssen glaubt; und zwar kommt es bei dieser Deutung darauf an, dass Cajus sonst nicht Verfasser der fraglichen Schrift sein kann, in welcher (VII, 36.) Johannes als Schreiber der Apokalypse unumwunden anerkannt wird. Der Zusammenhang, in welchem Eusebius die streitigen Worte des Cajus mittheilt, indem er unmittelbar darauf durch Dionysius von Alexandrien jene von Baur bei Cajus in Frage gestellte Ansicht von Gegnern der Apokalypse einführen lässt, ist allerdings für mich der entscheidende Grund dafür, dass auch Cajus die Apokalypse dem Kerinth beilegte, und dann wäre ein nachträgliches Argument für die Abfassung des ἔλεγχος durch Hippolytus gewonnen. Aber ich gebe gern zu, dass die mitgetheilten Worte des Cajus an sich den von Baur bestrittenen Sinn nicht nothwendig haben und dass, wenn auch Eusebius an der Schrift des Cajus Grund gehabt haben muss, seine Aussage mit der Anführung des Dionysius zusammenzustellen, er doch auch eine Ungenauigkeit begangen haben kann. Kurz die Stelle hat für mich nicht die Wichtigkeit, welche sie für den Vertreter der Cajus-Hypothese haben muss; mag sie so oder anders ausgelegt werden, so gibt sie weder, noch nimmt sie der obigen Beweisführung für Hippolytus irgend etwas.

Andererseits kommen unserer Hypothese die Spuren der Erinnerung an Hippolytus entgegen, welche in der römischen Gemeinde gelebt haben. Die eigenthümliche Unsicherheit, welche über dem Manne liegt, erklärt sich, wenn er, wie wir bewiesen zu haben glauben, der Verfasser des ἔλεγχος ist, und dieses Werk, wie Gieseler überzeugend nachgewiesen hat, nicht als Vorläufer, sondern als Anhänger des Novatianismus geschrieben hat. Wir müssen hier überhaupt auf die angeführte treffliche Abhandlung von Gieseler verweisen, und heben aus ihr nur wenige Hauptpunkte hervor. Der Novatianismus des Hippolytus war ja bisher schon aus der eilften Hymne des Prudentius bekannt, zugleich aber auch, dass jener Mann im Angesichte des Märtyrertodes sich von

der schismatischen Gemeinde losgesagt habe. Jene Angabe muss unsere Ueberzeugung von dem novatianischen Verfasser des ἔλεγχος bestärken; während irgend etwas ähnliches über Cajus nicht vorliegt, der als Gegner des Montanismus vielmehr wenig Anlage zu der novatianischen Richtung verräth. Die Notiz des Prudentius von dem Rücktritt des Hippolytus zur römischen Gemeinde giebt ferner den Fingerzeig dafür, wie Hippolytus sich selbst als Bischof bezeichnen und von Anderen als solcher angesehen werden konnte, während ihn Prudentius und die römischen Papstkataloge nur als Presbyter kennen. Er war römischer Presbyter als er mit dem Bischof Pontianus zusammen unter Alexander Severus nach Sardinien verwiesen wurde; wenn er in dem Elenchus sich als Bischof bezeichnet, so ist er nur schismatischer Bischof, wenn er daher das Schisma vor seinem Tode aufgab, so konnte er dem Prudentius nur wieder als Presbyter gelten. Wenn ihn nun das Chronicon Paschale, Georgius Syncellus und Andere als Bischof von Portus Romanus bezeichnen, dagegen der römische Bischof Gelasius so wenig davon weiss, dass er ihn irrthümlich für einen arabischen Metropoliten hält, so hat Gieseler mit vollem Rechte von der durch Bunsen empfohlenen Rücksicht auf die Combination des Episcopates in den suburbicarischen Städten mit dem römischen Presbyterate abgesehen. Denn bei dieser Voraussetzung wäre die völlige Unkunde des Gelasius über den Episcopat des Hippolytus schwer zu begreifen. Wenn derselbe aber als Novatianer Bischof von Portus war, und in dieser Stellung natürlich in den Erinnerungen der römischen Gemeinde nicht anerkannt, so ist doch begreiflich, dass er den Orientalen mit jenem Titel bekannt blieb, unter welchem er die weiteste Wirksamkeit ausgeübt haben mag (vgl. Eus. H. E. VI, 46.). Für eine ähnliche Doppelstellung des Presbyters Cajus fehlt ausser der unverständlichen Angabe des Photius (Bibl. 48.): *φασὶ — χειροτονηθῆναι αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον*, jede Andeutung. So unklar aber dieser Titel, so unsicher ist auch die Gewähr desselben in dem *φασί;* und die Vermuthung dürfte am nächsten liegen, dass diese Notiz erst aus der Vor-

aussetzung sich ergeben hat, dass Cajus der Verfasser des Labyrinthes sei.

Dem Cajus bleibt mit Sicherheit nur die Schrift gegen Proklus übrig. Denn auch die gegen Artemon, welche von dem kleinen Labyrinth zu unterscheiden ist, wird ihm ja erst von Photius beigelegt, während Eusebius ihren Verfasser nicht kennt. Wenn man die Schrift gegen Artemon und das kleine Labyrinth für identisch hielt, so durfte es scheinen, dass die von dort entlehnte Geschichte von dem Artemoniten-Bischof Natalis in der anekdotenhaften Haltung mit der im Elenchus enthaltenen Schilderung von den Schicksalen des römischen Bischofs Kallistus sich berühre, und es schien nahe zu liegen daran die von Photius behauptete Identität des Verfassers in der Person des Cajus zu erproben. Jedoch wenn man Ursache hat, die Schrift gegen Artemon von dem kleinen Labyrinth oder dem *σύνταγμα* des Hippolytus zu unterscheiden, so entgeht uns jede Handhabe zur Prüfung, ob Photius wirklich mit Recht jene Schrift dem Cajus beilegt. Für die Geschichte der römischen Gemeinde behalten die Fragmente derselben den gleichen Werth, mögen wir den Namen ihres Verfassers kennen oder nicht; über die Person des Cajus würden sie nicht mehr Licht verbreiten, auch wenn wir denselben als ihren Verfasser anerkennten.

III.

Cajus und Hippolytus

(mit Rücksicht auf: Döllinger, Hippolytus und Callistus 1853).

Von

Dr. Baur.

Die voranstehende Abhandlung des Hrn. Dr. Ritschl war geschrieben und der Redaktion der Jahrbücher zugesandt,

noch ehe das indess erschienene Werk des Hrn. Döllinger: Hippolytus und Callistus, oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, Regensburg 1853. bekannt geworden war. Auch nach einer so umfassenden und anziehenden Behandlung der vorliegenden Frage, wie sie Hr. Döllinger in dem genannten Werke gegeben hat, glaubte ich den von Hrn. Dr. Ritschl mir gütigst mitgetheilten Bemerkungen ohne Bedenken die ihnen gleich anfangs zugedachte Stelle einräumen zu dürfen, da beide von einander völlig unabhängige Untersuchungen sich gegenseitig bestätigen und ergänzen und beide zusammen wohl so ziemlich alles enthalten, was zu Gunsten der Hippolytushypothese gesagt werden kann. Doch wird auch mir noch ein kurzes Wort für Cajus gestattet sein, wäre es auch nur um die Punkte zu bezeichnen, welche mich wenigstens hindern, den Hippolytus so unbedingt, wie nun meistens zu geschehen pflegt, für den Verfasser der Philosophumena zu halten.

Die Hauptschwierigkeit, welche bisher der Annahme der Autorschaft des Hippolytus entgegenstand, ist gehoben, wenn derselbe, wie Hr. Döllinger zu zeigen sucht, ein der römischen Kirche angehörender und in Rom lebender Cleriker war. Zwar ist es nur der Chronograph vom J. 354, welchem wir die Notiz verdanken, dass Hippolytus zugleich mit dem römischen Bischof Pontianus im J. 235 nach Sardinien verbannt worden ist, aber die Combinationen, welche Hr. Döllinger darauf baut, stimmen mit den die Persönlichkeit des Verfassers betreffenden Angaben der Philosophumena so gut zusammen, dass unstreitig dadurch erst die Hippolytushypothese die geschichtliche Grundlage gewonnen hat, welche man in der so unhaltbaren Beweisführung Bunsen's und Jacobi's bisher noch durchaus vermissen musste. Hippolytus war demnach wirklich, was die Orientalen von ihm sagen, römischer Bischof, aber er war es durch eine Trennung von seinem Bischof Callistus, dem er sich entgegenstellte, indem er sich an die Stelle des für häretisch erklärten Callistus von seinen Anhängern zum römischen Bischof wählen liess. Wie

er somit der Verfasser der Philosophumena ist, so wird die Autorschaft der Schrift über das All, zu welcher sich der Verfasser der Philosophumena selbst bekennt, durch die Inschrift der dem Hippolytus zugeschriebenen römischen Statue bestätigt. Und da der Verfasser der Philosophumena, wie er gleichfalls selbst sagt, zuvor schon ein anderes kürzeres häresiologisches Werk derselben Art geschrieben hat, so lässt sich damit sehr gut vereinigen, was Photius Bibl. cod. 121. über eine solche den Namen des Hippolytus führende Schrift berichtet. Soweit stimmt also alles für Hippolytus aufs Beste zusammen, lassen wir es aber vorerst auf sich beruhen, um zu sehen, wie sich die Sache vom Standpunkt der Cajushypothese aus gestaltet, so scheint mir der Punkt, von welchem hier ausgegangen werden muss, die von dem Verfasser der Philosophumena selbst bezeugte Thatsache zu sein, dass er auch der Verfasser der Schrift über das All ist. Eben dies soll zwar die Statue auf eine höchst erwünschte Weise bestätigen, worauf Hr. Dr. Ritschl besonderes Gewicht legt, allein es kommen hier vor allem die allgemeinen, gewiss sehr gegründeten Bedenken in Betracht, mit welchen Hr. Dr. Gieseler die Hippolytusstatue in Zweifel gezogen und es sogar für eine kirchenhistorische Unmöglichkeit erklärt hat, dass schon die römischen Christen des dritten Jahrhunderts dem Hippolytus diese Statue errichtet haben, und wenn wir auch darüber mit der Bemerkung des Hrn. Dr. Ritschl hinweggehen wollten, sie können nicht im Mindesten die Thatsache verletzen, dass die dem Osterkanon beigefügten Schrifttitel eben damit dem Hippolytus und keinem Andern beigelegt werden, es könne doch jener Osterkanon nicht gegen Eusebius Zeugniss etwa in Consequenz der Photianischen Angaben dem Cajus zugesprochen werden, somit sei der Widerspruch jener Statue gegen Photius in Hinsicht der Schrift über das All nicht zu beseitigen, so kann ich hierin nur einen sehr raschen und gewagten Schluss sehen. Folgt denn daraus, dass die Schrift über das All auf der Statue in dem Verzeichniss der dem Hippolytus zugeschriebenen Schriften steht, so sicher, dass er auch wirklich der Verfasser derselben ist? Wer

bürgt uns dafür, dass man damals, als die Statue zur bischöflichen Kathedra des Hippolytus bestimmt und mit allem ausgestattet wurde, was zu seiner Verherrlichung dienen sollte, so genau wusste, dass er auch der Verfasser der Schrift über das All war? Man erwäge doch, wie zweifelhaft diess schon damals sein musste. Die Schrift hatte keinen den Verfasser bezeichnenden Namen, als anonyme Schrift wurde sie, wie Photius sagt Bibl. cod. 48., bald diesem bald jenem zugeschrieben, Justin dem Märtyrer, dem Irenäus, sogar dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus. Sieht man von der Statue ab und setzt man nicht schon voraus, dass Hippolytus der Verfasser der Philosophumena ist, so fehlt jeder Beweis dafür, dass er der Verfasser jener Schrift ist, namentlich nennt sie auch Eusebius H. E. 6, 22. nicht in dem Verzeichniss der angeblichen Schriften des Hippolytus. Mit den Schlussworten desselben: *πλείονά τε ἄλλα καὶ παρὰ πολλοῖς εὕροις ἂν σωζόμενα*, lässt er uns zwar die Möglichkeit, auch die Schrift über das All zu den weiteren Schriften des Hippolytus zu rechnen, wenn aber Eusebius, statt noch eine dieser Schriften namentlich anzuführen, nur die allgemeine Bemerkung hinzufügt, es gebe sonst noch sehr Vieles, was von Vielen dem Hippolytus beigelegt werde, so gibt er damit selbst zu verstehen, wie unsicher solche Angaben sind, dass auch der Name des Hippolytus zu denjenigen gehört, die man so gern gebrauchte, um auch das Anonyme irgendwie unterzubringen. Ich kann daher keineswegs dem Urtheil des Hrn. Dr. Ritschl beistimmen, dass der Anspruch des Hippolytus auf die Schrift über das All und dadurch auf zwei häresiologische Werke durch die Statue weit stärker begründet sei als der Anspruch des Cajus durch Photius. Die Ausstellungen, welche die Vertheidiger der Hippolytushypothese gegen das so klare und bestimmte Zeugniss des Photius machen, scheinen mir von einem parteiischen Vorurtheil für den nun auf einmal so hoch gestellten Hippolytus nicht frei zu sein. Photius lebte freilich erst im neunten Jahrhundert, warum soll aber die von dem gelehrten, in kritischen Fragen dieser Art gewiss nicht unerfahrenen Manne am Rande seiner Hand-

schrift (*ἐν παραγραφαῖς*) gefundene Notiz, dass Cajus der Verfasser der Schrift über das All sei, nicht ebensogut ein achtungswerthes Alter für sich haben als so manches Alte, was wir gleichfalls nur der Mittheilung des Photius verdanken? Wie unbillig und zum Theil offenbar unrichtig ist ferner, was Hr. Dr. Ritschl über das Zeugniss des Photius bemerkt (man vergl. oben S. 320 f.): „Zwischen den verschiedenen Angaben über die Schrift vom All entscheide sich Photius für die Abfassung dieser Schrift durch Cajus aus einem ausserhalb derselben liegenden Grunde. Dieser sei, dass Cajus auch das Labyrinth verfasst haben solle, der Verfasser dieses Buches aber gegen das Ende desselben sich auch als Verfasser der Schrift über das All zu erkennen gebe. Es ergebe sich, dass das Zeugniss des Photius für Cajus, als Verfasser der Schrift über das All, uns doch nicht als unabhängige Grundlage zur Ermittelung unserer Hauptaufgabe dienen könne, weil seine Ansicht über diese Schrift auf Angaben über das Labyrinth ruhe. Photius huldige der Meinung über Cajus als Verfasser des Labyrinths nur auf Grund eines *φασί*, und nur vorläufig, denn er füge der Erwähnung des Cajus als Verfassers des Labyrinths die Worte hinzu: *εἰ δ' ἕτερος καὶ οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅπως μοι γέγονεν εὔδηλον.*" Durch alles diess wird das Zeugniss des Photius in ein völlig schiefes Licht gestellt, wie wenn die von Photius handschriftlich gefundene Notiz über den Verfasser der Schrift über das All dadurch alle Beweiskraft verlieren müsste, dass er die Identität des Verfassers dieser Schrift mit dem des Labyrinths auch durch die eigene Behauptung dieser letztern Schrift bestätigt. Man lese nur die Stelle im Zusammenhang: *εὗρον δέ*, sagt Photius, *ἐν παραγραφαῖς, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ λόγος Ἰωσήπου, ἀλλὰ Γαΐου τινὸς πρεσβυτέρου ἐν Ῥώμῃ διατρίβοντος, ὃν φασι συντάξαι καὶ τὸν λαβύρινθον· ᾧ καὶ διάλογος φέρεται πρὸς Πρόκλον τινὰ ὑπέρμαχον τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως. ἀνεπιγράφῳ δὲ καταλειφθέντος τῷ λόγῳ φασὶ τὰς μὲν Ἰωσήπου ἐπιγράψαι, τὰς δὲ Ἱερίνου τοῦ μάρτυρος, ἄλλους δὲ Εἰρηναίου, ὥσπερ καὶ τὸν λαβύρινθόν τινες ἐπέγραψαν Ὠριγένους. ἐπεὶ Γαΐου ἐστὶ πόνημα τῇ ἀληθείᾳ τῶν συντεταχότος τὸν λαβύρινθον, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν*

τῷ τέλει τῆ λαβυρίνθῳ διεμαρτύρατο ἑαυτὸν εἶναι τὸν περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας λόγον. εἰ δ' ἕτερος etc. Es liegt hier doch klar vor Augen, dass der eigentliche Grund, auf welchen Photius seine Behauptung über Cajus als Verfasser der Schrift über das All stützte, die am Rande seiner Handschrift beigeschriebene Angabe war. Wenn er diesem für sich stehenden Zeugniss beifügt, es sei diess derselbe Cajus, welcher auch das Labyrinth verfasst haben soll, so kann er mit diesem φασί nicht das meinen, was der Verfasser des Labyrinths in demselben von sich als Verfasser der Schrift über das All sagt, sondern er gibt nur an, was ihm unabhängig davon anderswoher bekannt geworden war; und wir erfahren somit hier von ihm zugleich, dass man auch sonst den Cajus für den Verfasser des Labyrinths hielt, (d. h. unserer *Philosophumena*). Ebensowenig kann auch das, was weiter folgt, dem Werth seines Zeugnisses irgend einen Eintrag thun, wie wenn er in demselben nur seine subjective Ansicht ausgesprochen hätte. Er will vielmehr nur sagen: in der That kann auch die Schrift über das All, vorausgesezt, dass Cajus das Labyrinth verfasst hat, nur ein Werk des Cajus sein, weil ja der Verfasser des Labyrinths am Schlusse selbst sagt, dass er auch jene Schrift verfasst habe. Wenn also auch in dieser leztern Beziehung das Eine durch das Andere bedingt ist, so ist doch dieses Leztere keineswegs auch das Bedingende für den Werth der zuerst angeführten Zeugnisse, sondern diese bleiben unabhängig davon für sich stehen und es wird nur noch bemerkt, dass, wenn nach diesen Zeugnissen Cajus die beiden Schriften verfasst hat, die Identität des Verfassers auch durch das Labyrinth selbst bezeugt wird. Die Identität des Verfassers steht also in jedem Falle fest, ob aber Cajus die beiden Schriften wirklich verfasst hat, hängt, wie sich von selbst verstebt, davon ab, welchen Werth man jenen Zeugnissen beilegen will. In diesem Sinne sezt daher Photius ganz richtig und im besten Zusammenbang binzu: bis jezt habe sich ihm in Betreff des Verfassers keine andere Annahme als die wahrscheinlichere ergeben und er halte somit auf den Grund jener Zeugnisse den Cajus für den Verfasser

der beiden Schriften. Ein so einfaches, unbefangenes, wohl motivirtes Urtheil sollte doch wenigstens eben so viel gelten als der Schriftencatalog der Statue, bei welcher der Zweck, dem Hippolytus ein Ehrendenkmal zu setzen, sehr leicht dazu verleiten konnte, von den in Frage stehenden Schriften ihm eher mehr als weniger zuzuschreiben. Cajus erfährt aber auch darin die Ungunst der Freunde der Hippolytushypothese, dass man ihm nicht einmal das unangefochten lässt, was ihm bei der vorliegenden Frage einen entschiedenen Vorzug vor Hippolytus gibt, seine unmittelbare Verbindung mit der römischen Kirche, während von einem der römischen Kirche angehörenden Hippolytus selbst ein römischer Schriftsteller, wie Hieronymus, nichts gewusst zu haben scheint. Hr. Döllinger hat meine Behauptung, dass alles, was wir aus den *Philosophumena* über die Persönlichkeit des so eng in die Verhältnisse der römischen Kirche verflochtenen Verfassers erfahren, weit besser zu einem in Rom lebenden Presbyter, wie Cajus war, stimme, als zu dem auch in Hinsicht seiner Localität nicht näher bekannten Hippolytus, einen Zirkelschluss genannt. Denn ob Cajus römischer Presbyter gewesen sei, das hänge eben von der Frage ab, ob er die beiden Schriften, die vom Universum und das Labyrinth verfasst habe, Eusebius und Hieronymus wissen nichts von seinem römischen Presbyterat, keiner der Alten nenne ihn so, in keinem Martyrologium werde er erwähnt, erst Photius bringe die Angabe, aber nur in Verbindung mit der Schrift vom Universum, bezüglich welcher er selbst gestehe, dass es zweifelhaft sei, ob Cajus oder ein Anderer der Verfasser sei. Der Schreiber des Labyrinths habe sich, scheine es, in diesem Buch als Presbyteros und Bischof der Heiden und zugleich Rom als seinen Aufenthalt bezeichnet, da er nun darin auch die Schrift vom Universum als ihm zugehörig anführte und Photius am Rande seines Exemplars dieser Schrift die Angabe, dass Cajus deren Verfasser sei, gefunden habe, so habe sich ihm daraus der Schluss ergeben, dass Cajus römischer Presbyter und Bischof der Heiden gewesen sei. In Wahrheit aber werde es Hippolytus gewesen sein, der sich so bezeichnete (a. a. O.

S. 271). In Wahrheit ist hier vielmehr ein ganzes Nest theils halbwahrer theils offenbar unrichtiger Behauptungen, deren Knäuel erst entwirrt werden muss. Vor allem aber irrt Hr. Döllinger darin, dass er meint, die von Photius Labyrinth genannte Schrift sei dieselbe, welche Eusebius H. E. 5, 28 ohne Angabe eines Verfassers als ein *σπάδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως* und Theodoret unter dem Namen des kleinen Labyrinths anführt. Auch schon Hr. Jacobi meinte, man könne bei dem Labyrinth des Photius nur an die von Eusebius und Theodoret erwähnte Schrift denken, nur schrieb er dem Photius selbst einen Irrthum zu, da er durch den in den *Philosophumena* gebrauchten Ausdruck Labyrinth der Häresien zu der Meinung verleitet worden sei, das Labyrinth, von welchem Theodoret spricht, für dieselbe Schrift mit unsern *Philosophumena* zu halten. Diese Annahme nennt Hr. Döllinger selbst eine ganz grundlose, Hr. Jacobi müsse ja dem Photius eine Urtheilslosigkeit und Leichtfertigkeit zutrauen, die fast an völlige Blindheit grenzen würde (a. a. O. S. 5). Allein auch die Annahme ist ganz grundlos, das von Photius erwähnte Labyrinth sei das Labyrinth des Theodoret. Es kann, wie auch Ritschl mit allem Recht bemerkt, keinem Zweifel unterliegen, dass unter dem Labyrinth des Photius unser neues häresiologisches Werk, der *Ἔλεγχος*, zu verstehen sei. Nicht nur wird das Labyrinth Theodorets ausdrücklich das kleine Labyrinth genannt, sondern es ergeben sich auch aus der Annahme des Hrn. Döllinger noch folgende Schwierigkeiten: 1. In derselben Stelle sagt Photius, nachdem er von der Schrift über das All und das Labyrinth gesprochen hat, von Cajus: *συντάξαι δὲ καὶ ἕτερον λόγον ἰδίως κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως.* Was ist natürlicher als die Annahme, diese Schrift gegen die Härese Artemons sei dieselbe, welche bei Eusebius das anonyme *σπάδασμα* gegen die Härese Artemons, bei Theodoret das kleine Labyrinth heisst? Wenn es auch zwei Schriften dieser Art gegeben haben sollte, so konnte doch Photius, nachdem er von dem Labyrinth im Sinne Döllingers, d. h. von der vorzugsweise gegen Artemon gerichteten Schrift gesprochen

hat, die andre nicht wohl als eine solche bezeichnen, welche Cajus *ἰδίως* gegen die Härese Artemons geschrieben habe. Eben diese Bestimmung hatte ja auch schon die erstere Schrift, und wenn sie auch nicht blos den Artemon sondern auch den Theodotus betraf, so waren doch die Lehren dieser beiden Häretiker so nahe mit einander verwandt, dass sich nicht denken lässt, Photius wolle sagen, derselbe Schriftsteller habe neben einer Schrift, wie das kleine Labyrinth war, noch ganz speciell gegen Artemon geschrieben. Die Schrift gegen die Härese Artemons kann demnach Photius nicht von dem kleinen Labyrinth Theodorets, sondern nur von dem mit unsern *Philosophumena* identischen Labyrinth unterscheiden. 2. Wenn die beiden Schriften, die *Philosophumena* und die von Photius im Sinne des Hrn. Döllinger Labyrinth genannte, denselben Verfasser haben, so müsste er in diesen beiden Schriften sich auf die Schrift über das All als sein Werk berufen haben. Diess hat nun freilich an sich nicht die geringste Schwierigkeit, denn was ist, wie Hr. Döllinger gegen Hrn. Jacobi bemerkt (a. a. O. S. 6), natürlicher, als dass Jemand eine von ihm verfasste Schrift in zwei verschiedenen, später herausgegebenen Werken anführe? Allein auffallen muss dabei doch, dass diess beidemal ganz auf dieselbe Weise geschehen wäre, auch in dem Labyrinth hätte der Verfasser jene Schrift am Schlusse (*ἐν τῷ τέλει*, wie Photius ausdrücklich sagt) gerade ebenso citirt, wie wir es in unsern *Philosophumena* finden, da nun sonst so Manches für die Identität dieser beiden Schriften spricht, so kann auch diess nur als ein weiteres Kriterium derselben betrachtet werden.

Was nun aber die weitere von Hrn. Döllinger in Zweifel gezogene Frage betrifft, ob Cajus römischer Presbyter gewesen sei, so hängt sie keineswegs nur von der weitern Frage ab, ob er die beiden Schriften, die vom Universum und das Labyrinth, verfasst habe, so dass man zuerst mit Photius behauptete, er sei der Verfasser dieser beiden Schriften, und sodann erst von diesem und durch einen Zirkelschluss darauf käme, er sei römischer Presbyter gewesen. Es ist schon diess eine sehr willkürliche Behauptung des

Hrn. Döllinger, dass Photius selbst nur in Folge eines falschen Schlusses den Cajus für einen römischen Presbyter gehalten habe. Er sagt ohne irgend eine Andeutung dieser Art ganz einfach: *τοῦτον τὸν Γαΐου πρεσβύτερόν φασι γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας ἐπὶ Οὐίκτορος καὶ Ζεφυρίνου τῶν ἀρχιερέων, χειροτονηθῆναι δὲ αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον.* Was berechtigt dieses *φασί* von einer blossen Vermuthung des Photius zu verstehen, und was hätte ihn, wenn diese seine Angaben über Cajus auf einem blossen Schluss aus jenen beiden Schriften beruhten, veranlassen können, ihn gerade einen *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* zu nennen? Es stützt sich ja aber die bisher für unbedenklich gehaltene Annahme in Betreff des Cajus nicht blos auf die Angabe des Photius, sondern auch auf das Zeugniss des Eusebius (H. E. 6, 20), nach welchem der Dialog des Cajus mit dem Montanisten Proklus *ἐπὶ Ῥώμης κατὰ Ζεφυρῖνον* gehalten worden ist. Auch was Eusebius sonst über Cajus berichtet, dass er den Hebräerbrief nicht zu den paulinischen Briefen gerechnet habe (6, 20) und seine unmittelbare Hinweisung auf die Gräber der beiden Apostel Petrus und Paulus, wie sie wohl nur ein in Rom selbst Anwesender gegeben haben kann (*ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν Ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι* 2, 25) characterisirt ihn offenbar als ein Mitglied der römischen Kirche. Als Presbyter prädicirt zwar Eusebius den Cajus nicht, er nennt ihn nur einen *ἀνὴρ ἐκκλησιαστικὸς* (2, 25), wenn aber dieser Ausdruck weit genug ist, um nicht blos einen Presbyter, sondern auch die eigenthümliche Stellung eines *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* in sich zu begreifen, so trifft ja diess nur um so besser auf den von Photius erwähnten Cajus zu, und es liegt die Vermuthung nahe, dass Eusebius vielleicht ebendesswegen, weil er Bedenken trug, den *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* geradezu *ἐπίσκοπος* zu nennen, jenen unbestimmteren Ausdruck gewählt hat.

Eben dieser *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* bietet noch eine neue Instanz gegen Hrn. Döllinger dar. Einfacher Presbyter kann der Verfasser der *Philosophumena* nicht gewesen sein, da er sich selbst die *ἀρχιερατεία* beilegt (S. 3) und doch kann er auch nicht eigentlicher *ἀρχιερεύς* gewesen sein, da er nicht

in die Reihe der römischen Bischöfe gehört. Beides zugleich und doch auch wieder weder das Eine noch das Andere wäre er als ἐπίσκοπος ἐθνῶν gewesen. Eine solche Mittelstellung zwischen Bischof und Presbyter wird aber nur von Cajus nicht von Hippolytus bezeugt, welchen die Orientalen nur Bischof im gewöhnlichen Sinne nennen, was er nicht war, während ihn die abendländischen Schriftsteller nur als Presbyter bezeichnen. Hr. Döllinger muss daher, um seine Ansicht durchzuführen, was Photius von Cajus sagt, von Cajus auf Hippolytus übertragen, was gleichfalls nur für willkürlich gehalten werden kann.

Wägen wir nun von diesem Punkte aus die beiderseitigen Momente gegen einander ab, wie sie sich aus der bisherigen Erörterung herausstellen, so wird die Autorschaft der Schrift über das All dem Cajus durch das Zeugniss bei Photius und das beistimmende Urtheil des Photius selbst, dem Hippolytus durch das Schriftenverzeichniss der Statue bezeugt. Da der Verfasser der Schrift über das All auch der Verfasser der *Philosophumena* sein muss, so können demnach so betrachtet diese beiden Schriften dem Einen so gut wie dem Andern beigelegt werden. Verfasser der *Philosophumena* kann ferner nur ein solcher Schriftsteller sein, welcher in einer näheren Beziehung zu der römischen Kirche stand, ihr als ein sehr bedeutendes Mitglied angehörte und eine höhere Stellung in ihr hatte, als ein blosser Presbyter. Auch in Ansehung dieses Punkts kann Cajus dem Hippolytus zum wenigsten nicht nachgesezt werden, ja es möchte sich hierin sogar das Uebergewicht eher auf seine Seite neigen. Es ist den scharfsinnigen Combinationen des Hr. Döllinger die Anerkennung nicht zu versagen, dass sie eine solche Stellung des Hippolytus in der römischen Kirche wohl denkbar machen, aber es darf auch nicht übersehen werden, dass dieses Resultat an sehr dünnen und schwachen Fäden hängt, dass dieselbe Stellung möglicher Weise ebenso gut Cajus gehabt haben kann und dass sich wenigstens die unmittelbare Beziehung zur römischen Kirche bei Cajus sicherer nachweisen lässt als bei Hippolytus.

Hr. Döllinger unterscheidet nicht weniger als fünf Hippolyte, der erste war ein römischer Presbyter, der zweite ein römischer Officier, welcher von dem römischen Diaconus Laurentius, welchen er bewachen sollte, im Gefängniss bekehrt, mit diesem der Held einer berühmten Märtyrergeschichte geworden ist, der dritte, auch Nonus genannt, soll in Ostia in einer Grube ertränkt worden sein, der vierte wäre ein Presbyter in Antiochien, der fünfte Bischof von Bostra in Arabien gewesen. Von allen diesen Hippolyten soll nur der erste geschichtlich existirt haben, aber auch bei diesem müssen die Züge seiner geschichtlichen Existenz erst von verschiedenen Seiten her zusammengebracht werden. Dass er Presbyter war, bezeugt der Chronograph vom Jahr 354, dass er als Märtyrer starb, der spanische Dichter Prudentius zu Anfang des fünften Jahrhunderts, dass er römischer Presbyter war, sagt keiner dieser beiden ausdrücklich, es soll sich diess aber bei ihnen von selbst verstehen. Dass er das Haupt einer besondern Partei war, ist gleichfalls eine Nachricht, die wir dem Dichter Prudentius verdanken, nur macht er ihn zu einem Theilnehmer am novatianischen Schisma, an welchem sich der wahre historische Hippolytus nicht wohl betheiligt haben kann. „Er nennt ihn ausdrücklich Presbyter, stellt aber sein Verhältniss zu dem christlichen Volke so dar, wie es eigentlich nur für einen Bischof und für den Urheber einer schismatischen Absonderung, nicht für einen blos untergeordneten Theilnehmer an derselben passt. Hippolyt ist hier der kirchliche Vorstand einer Gemeinde, die unbedingt ihm vertraut und die durch ihn erst in die Spaltung verwickelt worden ist.“ (S. 64). Da nun einmal der ganze Bericht des spanischen Poëten in allen seinen Zügen nicht historisch haltbar ist, Verwechslungen oder Anachronismen, Combinationen verschiedener Traditionen angenommen werden müssen, so soll sich die Alternative folgendermassen stellen: „Entweder ist dieser Hippolytus Novatianer gewesen, dann kann er nicht das gewesen sein, wozu ihn der Erzähler macht, das Haupt einer eigenen Gemeinde, der schismatische Verführer eines ganzen christlichen Volkes, oder er hat sich wirklich in einer

solchen kritischen Stellung in Rom befunden, dann war er nicht Novatianer, sondern gehört in eine frühere Zeit und die durch ihn erregte Spaltung ist eine andere gewesen.“ Die Gründe für die leztere Annahme hält Hr. Döllinger für offenbar überwiegend (S. 66). Dafür muss man sie freilich halten, wenn der Hippolytus des Prudentius derselbe Hippolytus sein soll, welcher als Verfasser der *Philosophumena* angenommen wird. Wie steht es aber auch nur mit dem Einen, das als das Thatsächlichste dabei vorausgesezt werden muss, dass es einen römischen Presbyter Hippolytus gab? Der Chronograph vom J. 354 lässt einen Presbyter Hippolytus als Verbannten mit dem Bischof Pontianus im J. 235 nach Sardinien deportirt werden [1]). Diess ist aber auch alles, was neben der Angabe desselben Schriftstellers, dass am 13. August die Beisezung eines Hippolytus in der Tiburtina gefeiert worden sei, als Grund für die Annahme eines römischen Presbyter Hippolytus gelten kann. Von einem römischen Presbyter Hippolytus weiss sonst kein älterer Schriftsteller, Eusebius und Hieronymus kennen nur einen Bischof Hippolytus, ohne dass sie anzugeben wussten, wo er Bischof war, Hieronymus sagt ausdrücklich, indem auch er, wie Eusebius, ihn nur *cujusdam ecclesiae episcopus* nennt, *nomen quippe urbis scire non potui* (*de viris illustr.* c. 61). Warum sollte man also nicht zu dem Schlusse berechtigt sein: Wenn Eusebius und Hieronymus den Hippolytus ausdrücklich Bischof nannten, so mussten sie ihn auch mit dieser Bezeichnung vorgefunden haben, war er aber Bischof, so kann er nicht Presbyter gewesen sein und wenn er nicht Presbyter, sondern Bischof war, so kann er nicht Bischof der römischen Kirche gewesen sein? Der Ausweg wäre nun freilich ein *ἐπίσκοπος ἐθνῶν*, wie Cajus bei Photius, aber als solcher wird ja nur Cajus nicht Hippolytus bezeugt. Auch nach Prudentius ist Hippolytus kein römischer Presbyter und es ist nicht richtig

1) Vgl. die Abhandlung von Mommsen über den Chronographen vom J. 354 in den Abhandlungen der philol. hist. Classe der k. sächs. Gesellschaft der Wissensch. Bd. I. 1850, S. 632 u. 655.

wenn Hr. Döllinger seine nähere Prüfung der Erzählung des Prudentius mit den Worten beginnt: „nach der Erzählung des spanischen Dichters war Hippolyt römischer Presbyter“ (S. 33). Prudentius versezt ihn ganz deutlich nach Ostia [1]) und man kann nicht mit Hrn. Döllinger sagen: „wäre Hippolytus Presbyter oder Bischof in Ostia oder Portus gewesen, so würde die Gemeinde, der er schon im Leben so theuer war, die Gebeine des Märtyrers gewiss nicht nach einer fremden Stadt, nach Rom, haben schaffen lassen, sondern bei sich behalten haben“ (S. 65), denn es fragt sich hier nicht, was eine Gemeinde in einem solchen Falle gethan haben würde, sondern nur, wie der Dichter die Sache darstellt. Nach Prudentius war es nur freie Wahl, dass die Gebeine des Märtyrers in Rom beigesezt wurden [2]). Daraus ist zu schliessen, dass ihm die von dem Chronographen gemeldete Verehrung eines Märtyrers Hippolytus in Rom schon bekannt war. Prudentius beschreibt ein die Märtyrerscene darstellendes Gemälde, das entweder in Ostia oder in Rom sich befand [3]). Die an dem Märtyrer vollzogene Todesart ist dieselbe Zerreissung durch Pferde, die das bekannte tragische Schicksal des gleichnamigen attischen Königssohns war und recht absichtlich soll sie desswegen für ihn gewählt worden sein, weil sein Name an den Hippolytus der alten Sage erinnerte. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der christliche Märtyrer Hippolytus eine Copie des gleichnamigen Theseiden ist. Besonders charakteristisch ist nun in Rom die enge Verbindung, in welcher

---

1) *Peristephanon Hymn. XI, 39:*
Sistitur insano rectori, Christicolas tunc
Ostia vexanti per Tiberina viros.
Illo namque die Roma secesserat (der römische Tyrann), *ipsos*
Peste suburbanos ut quateret populos.

2) A. a. O. 151:
Metando eligitur tumulo locus, Ostia linquunt,
Roma placet, sanctos quae teneat cineres.

3) A. a. O. S. 123 f.:
Exemplar sceleris paries habet inlitus, in quo
Multicolor fucus digerit omne nefas.

die Hippolytussage zu dem berühmtesten der römischen Märtyrer, dem heiligen Laurentius, gesezt ist. Laurentius und Hippolytus sind die einzigen Märtyrer, deren Gebeine in der Via Tiburtina ruhen sollen, und beide sollten entweder an demselben Tage, dem 13. August, oder kurz nacheinander beigesezt worden sein. Den Schlüssel dazu geben uns zwar erst die ziemlich späten Acten des heiligen Laurentius, nach welchen Hippolytus als römischer Militärbefehlshaber von dem ihm zur Bewachung übergebenen Diaconus Laurentius bekehrt worden sein soll, allein woraus anders als eben aus dieser ihnen von der Sage gegebenen Beziehung zu einander ist es zu erklären, dass sie auch schon bei dem Chronographen vom J. 354 so eng mit einander verbunden erscheinen? Dass es derselbe Hippolytus ist, welcher in Ostia als Märtyrer gestorben sein soll, erhellt aus der Gleichheit der Todesart, eben diess beweist aber auch deutlich genug, dass wir uns noch ganz im Gebiete der Sage befinden, und wenn auch die Entstehung dieser Sage schon vor das Jahr 354 gesezt werden muss, was hindert anzunehmen, dass schon damals mit dem Hippolytus der alten Sage diese christliche Umgestaltung geschehen war? Diess sezt freilich einen christlichen Anknüpfungspunkt voraus, welcher nur durch die Gleichheit des Namens gegeben worden sein kann. Es muss daher auch einen christlichen Hippolytus gegeben haben, und wir haben alle Ursache, die von dem Chronographen gegebene Notiz, dass ein Presbyter Hippolytus mit dem Bischof Pontianus im J. 235 verbannt und nach Sardinien deportirt worden ist, für geschichtlich zu halten. Schon wegen dieser Verbannung auf die insula nociva kann er als Märtyrer verehrt worden sein [1]). Weiter aber reicht unsere geschichtliche Kunde von diesem Hippolytus nicht und wir sehen nur, wie sich die verherrlichende Sage seiner bemächtigt. Wie er schon früh zur Ausmalung seines Märtyrertodes mit dem Hippolytus der alten Sage identificirt wurde, so wurde auch

1) So werden auch Philos. S. 287 die nach Sardinien (*εἰς μέταλλον Σαρδονίας*) verbannten Christen (*μάρτυρες ἐν Σαρδονίᾳ*) genannt.

alles, was man von einem durch Schriften bekannt gewordenen Hippolytus wusste, auf ihn übergetragen, wie wir an der Statue sehen, welche, wie zu vermuthen ist, doch wohl nur wegen der Localität, in welcher sie gefunden wurde, zu einem solchen Denkmal für Hippolytus geweiht worden ist. Wer bürgt uns daher dafür, dass der römische Presbyter Hippolytus eine und dieselbe Person mit demjenigen Hippolytus war, von dessen Schriften Eusebius und Hieronymus reden, ohne auch nur die geringste Kunde davon zu haben, dass er ein der römischen Kirche so nahe stehender Schriftsteller war? [1])

Ein weiteres Moment ist aber noch: wer die *Philosophumena* verfasst hat, muss auch noch eine andere ähnliche häresiologische Schrift kürzeren Inhalts verfasst haben. Es fragt sich daher, wie es sich mit diesem Kriterium auf beiden Seiten verhält? Da der Verfasser der *Philosophumena* selbst seine Schrift ein Labyrinth von Häresen nennt und bei den

---

1) Hieronymus nennt einmal auch einen Märtyrer Hippolytus. In der Vorrede zu seinem Commentar über den Matthäus sagt er, er habe die Schriften des Origenes über den Matthäus gelesen, die Commentare des Bischofs Theophilus von Antiochien, *Hippolyti quoque Martyris et Theodori Heracleotae, Apollinarisque Laodiceni ac Didymi Alexandrini, et Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula.* Es könnte scheinen, er unterscheide den Märtyrer Hippolytus von dem Bischof Hippolytus, da er de viris illustr. c. 61 unter den Schriften des leztern keine über den Matth. anführt, aber er rechnet auch den Märtyrer Hippolytus nicht zu den Lateinern. Unter den von Hieronymus genannten Schriften des Hippolytus ist besonders bemerkenswerth die *προσομιλία de laude domini Salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat.* Dass diess gerade zu der Zeit in Rom geschehen sei, als Origenes sich daselbst befand, ist gleichfalls eine Vermuthung, die dem Hieronymus wenigstens sehr fern liegt, da er den Hippolytus nur mit griechischen Kirchenlehrern zusammennennt, wie auch in der Chronik zum J. 230 mit dem Presbyter Geminus von Antiochien und dem Bischof Beryllus von Bostra (was, wie Hr. Döllinger S. 53. vermuthet, die Veranlassung gab, dass man den Hippolytus selbst sowohl zu einem Presbyter von Antiochien als auch zu einem Bischof von Bostra machte).

Alten noch eine andere Schrift mit dem Namen Labyrinth vorkommt, das kleine Labyrinth, so liegt es nahe, zunächst an diese zu denken, und wenn es auch wohl abgeschmackt und widersinnig wäre, wie Hr. Döllinger a. a. O. S. 270 bemerkt, wie es aber auch wohl niemand so gemeint hat, dass der Verfasser zwei von ihm herausgegebene Schriften über die Irrlehren, die eine ausführlichere das grosse Labyrinth, oder das Labyrinth schlechtweg, und die andere kürzere, noch dazu früher verfasste, das kleine Labyrinth betitelt, also das Subject im Titel auf den behandelten Gegenstand, das Prädikat aber auf den Umfang der Schrift sich bezogen haben würde, so hätte doch die Annahme nichts gegen sich, dass beide Schriften schlechthin Labyrinth hiessen, in der Folge aber die kleinere im Unterschied von der grösseren das kleine Labyrinth genannt wurde. Allein ich bin jetzt auch der Ansicht, dass die von Theodoret unter dem Namen des kleinen Labyrinths angeführte Schrift keine Schrift so allgemeinen Inhalts war, wie unsere *Philosophumena*, und demgemäss auch der Name Labyrinth etwas anders zu nehmen ist. Hr. Döllinger scheint mir das Richtige getroffen zu haben, wenn er diesen Titel aus den Widersprüchen erklärt, in welche sich die Monarchianer besonders mit ihrer willkürlichen Behandlung des Schrifttextes verwickelten. Nachdem Theodoret Haer. fab. 2, 5. hievon als dem Inhalt dieser Schrift gesprochen hat, sezt er hinzu: nicht einmal diess haben sie (die Häretiker, von welchen Theodoret unter der Aufschrift *περὶ Θεοδότου* spricht) auf eine übereinstimmende Weise gethan, sondern anders sei es bei Theodotus, anders bei Asklepiades, anders bei Hermophilus und wieder anders bei Apollonides und jeder von diesen habe sein Eigenes wieder verbessert, so dass in den Exemplaren die grösste Verschiedenheit sei. „Wegen dieser Confusion" sagt Hr. Döllinger a. a. O. S. 271 „bezeichnete er die ganze Secte als ein Labyrinth, da sie aber nur ein kleines Häuflein bildeten und sich nach keiner Seite hin auszubreiten vermochten, nannte er sie das kleine Labyrinth." Das Leztere, worin doch wieder die Voraussetzung läge, es habe auch ein grosses, die

sämmtlichen Häresen in sich begreifendes Labyrinth gegeben, möchte minder richtig sein. Der Verfasser der Schrift wollte wohl mit dem Titel ὁ σμικρὸς Λαβύρινθος sagen, was das Labyrinth der mythischen Sage im Grossen gewesen sei, seien die Lehren und Behauptungen dieser Häretiker, besonders ihre Schrifterklärungen, im Kleinen, ein Gewirre von Widersprüchen, aus welchen sich niemand herausfinden kann. Hiermit fällt von selbst die Behauptung des Hrn. Dr. Ritschl hinweg, dass auf analoge Weise, wie die *Philosophumena* den Titel des Labyrinths desswegen führen, weil sie eine Mehrheit häretischer Lehren umfassen, auch der Name des kleinen Labyrinths sich auf eine Mehrheit häretischer Systeme beziehen müsse, und nicht die Schrift gegen Artemon allein bezeichne. Wie Hr. Ritschl aus diesem Grunde den Theodoret eine Verwechslung der Titel begehen lässt, indem er die anonyme Schrift gegen den Artemon als das kleine Labyrinth bezeichnet habe, so will auch Hr. Döllinger die Schrift gegen Artemon nicht für dieselbe Schrift mit dem kleinen Labyrinth halten. Es beruht diess bei Hrn. Döllinger auf der schon bemerkten unrichtigen Auffassung der Stelle des Photius; die an sich sehr unwahrscheinliche Annahme hat sowohl den Eusebius als den Theodoret gegen sich. Eusebius (5, 28) nennt zwar die Schrift ein σπάδασμα gegen die Häresie Artemons, dass er aber dieselbe Schrift meint, kann keinem Zweifel unterliegen, da er ganz dieselbe Geschichte wie Theodoret aus ihr anführt. Theodoret erwähnt in dem den Theodotus betreffenden Artikel (2, 5) das kleine Labyrinth, aber unmittelbar vorher (2, 4) hat er von Artemon gehandelt, und er kann nur diese beiden zusammen meinen, wenn er gleich im Eingang des Artikels über Theodotus sagt: κατὰ τῆς τούτων αἱρέσεως ὁ σμικρὸς συνεγράφη Λαβύρινθος. Dass er den am Schlusse genannten Theodotianern nicht auch den Artemon beifügt, kommt nur daher, dass jene gerade hauptsächlich mit der Erklärung der Schrift sich beschäftigten, ebendarauf bezieht sich ja auch ganz besonders der Name Labyrinth, da es aber in der Folge gewöhnlicher wurde, die Häresie nach Artemon als nach Theo-

dotus zu nennen, so wurde auch das kleine Labyrinth als eine Schrift gegen Artemon bezeichnet.

Hieraus ergibt sich, dass die unter diesen beiden Titeln bekannte Schrift nicht diejenige sein kann, auf die sich der Verfasser der *Philosophumena* als auf ein früheres ähnliches Werk bezieht. Es fragt sich daher, ob es eine solche zu seiner Angabe passende Schrift gibt, und wie sich dieses weitere Moment der Untersuchung zu den beiden in Frage stehenden Hypothesen verhält. Die Hippolytushypothese scheint darin im Vortheil zu sein, dass sie die von Photius cod. 121 beschriebene und ausdrücklich ein *βιβλιδάριον Ἱππολύτου* genannte Schrift in eine solche Beziehung zu den *Philosophumena* sezen kann. Es war ein *σύνταγμα* gegen 32 Häresen, das mit den Dositheanern anfing und bis zu Noët und den Noëtianern fortging, mehr summarisch widerlegend als specieller ins Einzelne eingehend [1]). Hr. Döllinger und Hr. Ritschl halten diese Schrift für jenes andere kürzere, früher verfasste, häresiologische Werk, auf das sich Hippolytus als Verfasser der *Philosophumena* berufe, nur hätte Hr. Ritschl damit nicht die auf der schon berührten falschen Voraussetzung beruhende Behauptung verbinden sollen, dass der von Theodoret aufbewahrte aber falsch bezogene Titel *ὁ σμικρὸς Λαβύρινθος* diesem *σύνταγμα* angehöre. Für Cajus lässt sich keine solche Schrift nachweisen, aber man darf aus diesem Mangel nicht zu viel schliessen, denn wie leicht ist es möglich, dass auch Cajus eine solche nur uns nicht mehr bekannte Schrift geschrieben hat? Es wurde ja damals überhaupt so vieles gegen die Häretiker geschrieben, und wenn Cajus nicht blos den Montanisten Proklus bestritt, sondern als Verfasser des kleinen Labyrinths auch gegen Theodotus und Artemon eine eigene Schrift schrieb, so scheint er ein Schriftsteller gewesen zu sein, welcher dieser Polemik gegen die

1) *Οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες ἀλλὰ ἀδρομερῶς ἐλέγξαντες*, derselbe Gegensaz zwischen *ἀδρομερέστερον εἰπεῖν* und *ἀκριβέστερον ἐπιζητῆσαι καὶ ἀνευρεῖν λεπτομερῶς* S. 202 f. Das derbe (vgl. oben S. 320) liegt nicht in *ἀδρομερῶς*.

Häretiker mit besonderer Vorliebe sich widmete. Das kleine Labyrinth war, wie es scheint, eine Schrift anderer Art als die frühere häresiologische des Verfassers der *Philosophumena*, aber eine gewisse Analogie hat, wie ich schon früher bemerkte, das kleine Labyrinth mit den *Philosophumena* doch in dem Interesse, mit welchem in beiden römische Stadtgeschichten erzählt worden sind. Wie die in dem kleinen Labyrinth von Cajus erzählte Geschichte des Confessor Natalis in dem innersten Schoose der römischen Gemeinde vor sich geht, und uns ganz in die lebhafte Bewegung versezt, die sie in Rom bewirkte, so muss auch der Verfasser der *Philosophumena* ein in demselben Kreise lebender Schriftsteller gewesen sein, welcher solche Geschichten, wie die des Natalis und des Callistus, aus der unmittelbarsten Quelle der eigenen Erlebnisse in seine Darstellung aufnahm. Es kann diess auch bei Hippolytus der Fall gewesen seiu, wofern er nämlich wirklich das war, was er nach den neuesten Untersuchungen gewesen sein soll, bei Cajus haben wir auch einen factischen Beleg dafür. Die Erwähnung des Irenäus, dessen Schüler Photius in derselben Stelle den Hippolytus nennt, ist gleichfalls kein besonderes Moment. Der Verfasser der *Philosophumena* ist zwar mit dem Werke des Irenäus gegen die Häretiker wohl bekannt, aber er scheint zu ihm nur in dem Verhältniss eines Schriftstellers, der die Werke seiner Vorgänger benützt, gestanden zu haben. Wenn man also auch das *βιβλιδάριον* bei Photius der Hippolytushypothese günstig finden will, so gibt doch auch diess keinen entscheidenden Ausschlag, da die übrigen Momente, die zunächst in Betracht kommen, gleichwohl so problematisch bleiben, wie sie an sich sind. Ich sehe daher auch nicht, mit welchem Grunde Ritschl sagen kann, das Zeugniss der Statue über den Verfasser der Schrift *περὶ παντὸς* erhalte eine selbständige Bestätigung durch den Artikel des Photius (cod. 121) und ebenso die Folgerung aus dem Zeugniss der Statue, dass der grössere *ἔλεγχος* nicht blos einen gleichzeitigen und gleichgesinnten, sondern denselben Verfasser habe, wie die beiden andern Schriften, nämlich den Hippolytus.

Indess ist hier doch noch an etwas zu erinnern, was ein

Bedenken gegen die Annahme erwecken kann, dass das von Photius dem Hippolytus zugeschriebene *βιβλιδάριον* die vor den *Philosophumena* geschriebene Schrift desselben Verfassers ist, somit auch die *Philosophumena* den Hippolytus zum Verfasser haben. Der Verfasser der *Philosophumena* sagt in der diese Frage betreffenden Stelle (S. 2): *πάλαι μεριῶς τὰ δόγματα (τῶν αἱρετικῶν) ἐξεθέμεθα.* Es muss demnach eine längere Zeit zwischen der Abfassung der beiden Schriften verflossen sein und doch soll auch schon die ältere nicht weniger als 32 Häresen, so viele als kaum die spätere enthält, in sich begriffen haben. Nicht blos auf Noët, sondern, wie Photius ausdrücklich sagt, auch noch auf die Noëtianer erstreckte sich die in ihr gegebene Uebersicht über die Häresen. Noëtianer waren Epigonus und Cleomenes, Sabellius und Callistus, Männer der neuesten Zeitgeschichte, für welche das in eine schon fernere Vergangenheit zurückweisende *πάλαι* nicht passt. Auch stellt der Verfasser die Zeit seit der Erscheinung der älteren Schrift als eine solche dar, in welcher die göttliche Langmuth den immer mehr sich steigernden Wahnsinn der Häretiker schon lange genug getragen habe. Ebendeswegen will der Verfasser die indess noch absichtlich verschwiegenen [1]) geheimen Mysterien der Häretiker vollends ganz aufdecken und ans Licht bringen, damit sie entweder beschämt sich bekehren oder dem gerechten Gericht anheimfallen. Die Enthüllung ihrer Mysterien besteht in der Nachweisung, dass die Häretiker Atheisten seien oder ihre Lehren nichts Anderes enthalten, als was schon die heidnischen Philosophen behauptet haben. Obgleich der Verfasser sich so äussert, wie wenn es gleich anfangs seine Absicht gewesen wäre, diese beiden Schriften in dieses Verhältniss zu einander zu sezen, so sieht er doch auf das frühere als ein solches zurück, das ihm auf seinem jezigen

---

1) *Μὴ ἂν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν*, so muss es heissen, nicht wie E. Miller liest *μὴ ἀνάξιον* mit der Bemerkung: *μὴ ἂν ἄξιον codices depravate.* Der Zusammenhang der Stelle zeigt, dass der Gegensaz *μὴ ἂν ἄξιον* erfordert.

Standpunkt nicht mehr als genügend erscheint, und es ist demnach auch daraus auf eine längere Zwischenzeit zwischen den beiden Werken zu schliessen, da er erst nach längeren Vorbereitungen sich in den Stand gesezt sehen konnte, eine so umfassende Darstellung und Widerlegung der sämmtlichen häretischen Lehren zu geben, wie sie das spätere Werk enthält. Nehmen wir an, dass Cajus seine erste häresiologische Schrift schon in früheren Jahren schrieb, noch unter Victor zu einer Zeit, in welcher die Monarchianer noch nicht die Aufmerksamkeit auf sich zogen, so würde sich daran gut anschliessen, dass er in der Zwischenzeit zwischen diesem Werk und dem späteren auch gegen die damals neu hervortretende Secte des Theodotus und seiner Anhänger eine eigene Schrift verfasste.

Da das in Betreff der Apokalypse gegen Cajus erhobene Bedenken, wie auch Ritschl zugibt, als beseitigt anzusehen sei, und da ferner auch seine Bestreitung des Montanismus, d. h. der ekstatischen Prophetie und der chiliastischen Schwärmerei der Montanisten ihn nicht hindern konnte, die Grundsäze einer strengeren Bussdisciplin in derselben Richtung geltend zu machen, welche bald nachher die Novatianer in Rom weiter verfolgten, so kann ich in Allem, wovon bisher die Rede war, nichts sehen, was es auch nach der neuesten Vertheidigung der Hippolytushypothese, unmöglich machte, den Cajus ebenso gut als den Hippolytus für den Verfasser der *Philosophumena* zu halten. Der Zweck dieser Bemerkungen ist nicht, der einen oder der andern der beiden Hypothesen den entschiedenen Vorzug zu geben, sondern, wie mich gleich anfangs der absprechende Ton bei so schlechten Gründen zum Widerspruch veranlasste, so soll auch hier nur der Entschiedenheit begegnet werden, mit welcher es zur stehenden Thatsache wird, Hippolytus und kein anderer sei der wahre und wirkliche Verfasser der in Frage stehenden Schrift. Für den historischen Werth der Schrift wird ohnediess die Frage, ob der Verfasser Cajus oder Hippolytus heisst, völlig indifferent, da auch Hippolytus, wenn er römischer Presbyter war, sie nur unter denselben Verhältnissen verfasst haben kann, wie

Cajus und auch Cajus, welchen Eusebius 6, 20 einen *ἀνὴρ λογιώτατος* nennt, ein nicht minder bedeutender Schriftsteller war als Hippolytus. Und wer kann endlich wissen, ob nicht trotz aller Gründe für Cajus oder Hippolytus der wahre Verfasser dennoch weder der Eine noch der Andere ist, wie wir ja auch für andere sehr bedeutungsvolle Erscheinungen jener Zeit vergeblich nach den Namen ihrer Urheber fragen. So begierig die Nachwelt immer zuerst nach dem Namen fragt, so absichtlich scheinen manche und zwar gerade der bedeutenderen Schriftsteller auf den Ruhm ihres Namens verzichtet zu haben. Ist Hippolytus der Verfasser der drei zusammengehörenden Schriften, so hätte er gerade nur derjenigen, welche Photius ein blosses *βιβλιδάριον* nennt, seinen Namen vorgesezt, Cajus würde bei den drei Schriften denselben Grundsaz der Anonymität befolgt haben und auch der Dialog mit Proklus scheint nur durch die dialogische Form ihn als Verfasser kund gegeben zu haben [1].

---

1) Einer argen Verirrung beschuldigt mich Herr Döllinger S. 373, dass ich die von Theodoret unter dem Namen des Origenes angeführte Schrift für unsere *Philosophumena* halte und diese Vermuthung so zu begründen suche: da Theodoret den Origenes mit solchen zusammen nenne, welche eigene Schriften über die Häresen verfasst haben, könne er auch nur eine solche Schrift des Origenes meinen, eine solche gebe es aber nicht, wenn wir nicht annehmen, Theodoret beziehe sich auf unsere schon damals von Vielen dem Origenes zugeschriebene *Philosophumena*. „Diess ist," ruft Hr. Döllinger aus, „eine arge Verirrung! Von den eilf Autoren, die Theodoret als seine Quellen nennt, sind nur zwei Häresiographen im eigentlichen Sinn, Justinus und Irenäus, nur sie haben über sämmtliche Häresien in eigenen Werken geschrieben." Was berechtigt aber Hrn. Döllinger, wenn ich von Schriftstellern rede, welche eigene Schriften über die Häresen verfasst haben, wie sich von selbst versteht, entweder allgemeine oder specielle, schlechthin solche mir unterzuschieben, die gegen die sämmtlichen Häresen geschrieben haben? Ich weiss auch ohne die Belehrung des Hrn. Döllinger, dass mit Ausnahme jener zwei keinem der von Theodoret genannten Schriftsteller ein allgemeines häresiologisches Werk beigelegt wird. Wenn aber Hr. Döllinger meint: ich hätte also gerade um-

Die Döllinger'sche Schrift veranlasst mich, hier noch einige Bemerkungen über die Lehre des Sabellius und Callistus hinzuzufügen.

---

gekehrt schliessen sollen: „weil Origenes mitten zwischen Autoren genannt wird, die nur Specialschriften gegen einzelne Häresien oder gelegentliche Mittheilungen über Secten und Irrlehrer in grösseren, andern Materien gewidmeten Werken geliefert haben, so ist auch er nur wegen solcher Einzelschriften und gelegentlicher Stellen von Theodoret genannt und gebraucht worden," so ist gerade diess das Falsche seiner Auffassung meines Arguments. Häresiologische Schriftsteller sind doch nicht die, die blos gelegentlich das eine oder andere Mal einer Härese erwähnen, sondern nur solche, welche eine eigene Schrift, entweder gegen eine bestimmte Härese, oder gegen mehrere, oder gegen sämmtliche Häresen geschrieben haben. Solcher Art sind nun aber alle von Theodoret als Quellen seiner Kezergeschichte genannten Schriftsteller, auch Clemens von Alex. und Eusebius von Cäsarea machen hierin keine Ausnahme. Den Inhalt des dritten Buchs der Stromata machen so sehr die Lehren der Häretiker aus, dass es als eine eigene Schrift gegen sie betrachtet werden kann und Eusebius selbst rechnet die Beschreibung der Häretiker zu den speciellen Aufgaben seiner Kirchengeschichte. Ein solches Werk des Origenes gibt es aber nicht, da doch sein angeblicher Dialog mit einem Häretiker Candidus nicht dafür gelten kann. Welche Schrift soll also Theodoret meinen? Es ist daher auch diess nur eine grundlose Behauptung des Hrn. Döllinger: „Und dass die *Philosophumena* dem Origenes damals schon (um das Jahr 440) von Vielen zugeschrieben worden seien, ist so wenig wahr, dass es vielmehr heissen muss: von Niemanden." Das Wahre ist: Theodoret führt unter dem Namen des Origenes eine häresiologische Schrift an, von welcher sonst niemand als einem Werke des Origenes weiss. Nach Photius schrieben Manche das Labyrinth, d. h. nicht wie Hr. Döllinger irrig meint, das kleine Labyrinth, sondern unsere *Philosophumena* dem Origenes zu und nach Theodoret (Haer. fab. 2, 5) hielten schon damals manche das kleine Labyrinth für ein Werk des Origenes. Welche arge Verirrung ist es daher zu vermuthen, dass dasselbe, was schon zur Zeit Theodorets mit dem kleinen Labyrinth geschehen war, schon damals auch bei einer andern ähnlichen Schrift stattgefunden habe, da Theodoret selbst dem Origenes eine solche Schrift zuschreibt, als deren Verfasser er nicht nachgewiesen werden kann!

In Betreff der Lehre des Sabellius behauptet Hr. Döllinger (S. 203), die Monas sei bei Sabellius zugleich der Vater, dieser sei nicht eine besondere, von der qualitätlosen Einheit unterschiedene Offenbarungs- oder Thätigkeitsform, sondern er sei der einpersönliche Gott, zu dem sich der Logos und der heilige Geist nur verhalten, wie im Menschen Gedanke und Weisheit zu seinem Geiste. Dafür beruft sich Hr. Döllinger auf die bekannten Stellen bei Athanasius und Gregor von Nyssa, ohne jedoch zu erklären, mit welchem Rechte die Auktorität der andern weit zahlreichern Stellen, nach welchen die Monas vom Vater zu unterscheiden ist, so geradezu verworfen wird. Denn das einzige Argument, mit welchem Hr. Döllinger seine Behauptung motivirt: hätte Sabellius den Vater von der Monas wirklich unterschieden, dann müsste man annehmen, dass er die Lehre des Noëtus wesentlich modificirt habe, möchte auch in die Kategorie der minder logisch geformten Schlüsse gehören. Wenn man die neuen Aufschlüsse, welche die neuentdeckte Quelle über die Geschichte und Lehre des Sabellius gibt, genauer erwägt, so muss man sich überzeugen, dass die beiden Formen der Auffassung seiner Lehre dieselbe Berechtigung haben. Sabellius stand dem Noëtus so nahe, dass die ursprüngliche Form seiner Lehre wesentlich die Lehre des Noëtus war, er erscheint aber auch wieder so bedeutend und selbstständig, dass es nicht befremden kann, wenn er in der weiteren Entwicklung seiner Lehre über Noëtus hinausgieng. Der charakteristische Ausdruck für die erste Form seiner Lehre ist der *υἱοπάτωρ*, der Sohnvater, worin die wesentliche Identität des Vaters und Sohns so ausgesprochen ist, dass der Unterschied beider ein blos nomineller sein kann. Diess ist ganz die Lehre des Noëtus, wie sie der Verfasser der Philosophumena S. 284 angibt: *τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα.* Diess meine er so: *ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατὴρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο* (d. h. so lange der Vater, um zum Sohn zu werden, noch nicht in das Werden übergegangen war, hiess er mit Recht Vater, nämlich nicht in Beziehung auf den Sohn, sondern in Beziehung auf die Welt, wie es zuvor S. 283

heisst: *λέγουσι γὰρ ὅτως ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον). "Οτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτῷ ὐχ ἑτέρῳ. Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιςᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν, καλούμενον ὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπὴν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα, καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναςραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα* (indem er auch, dass er Vater sei, denen, die es zu fassen wissen, nicht verbarg). Sein und Werden in ihrem Unterschied und ihrer Einheit sind die Kategorien, um welche sich diese Auffassung des Verhältnisses von Vater und Sohn bewegt. Vater ist Gott schon als Schöpfer der Welt, aber erst im Sohn ist der an sich Seiende auch der Werdende und Gewordene, weil nur im Sohn Vater und Sohn wesentlich und substanziell Eins sind. In der That stimmt die allgemeine Anschauungsweise, die hier zu Grunde liegt, mit der Grundanschauung Heraklits und seinem Gegensatz von Sein und Werden so überein, dass man dem Verfasser der Philosophumena nicht Unrecht geben kann, wenn er in der Lehre des Noëtus einen Nachklang jenes alten Philosophumens sieht. Geht man nun von der Lehre des Noëtus zu der des Sabellius fort, so ist, wie Hr. Döllinger richtig bemerkt, das Wichtigste, wodurch der Sabellianismus von der Lehre des Noëtus sich unterscheidet, die Hinzunahme des heiligen Geistes und damit die bestimmtere Auffassung einer Trias. Wie kann aber, wenn Vater und Sohn sich wie Seyn und Werden zu einander verhalten, und in dem *υἱοπάτωρ* der Sohn als der Werdende und Gewordene mit dem Vater als dem Seienden Eines und dasselbe ist, der heilige Geist in diesem Verhältniss irgend eine Stelle finden? Er ist durch den Gegensatz der beiden Begriffe von selbst ausgeschlossen. Hat nun Sabellius den heiligen Geist hinzugethan, so konnte die Grundanschauung der Identität, dass derselbe so-

wohl das Eine als das Andere ist, nicht festgehalten werden, wenn nicht der Vater aus der Kategorie des Seins in die des Werdens herübergenommen wurde. Sind einmal Sein und Werden als die höchsten Kategorien aufgestellt, so muss auch jede dieser beiden Kategorien alles in sich begreifen, was zu ihrem Begriff gehört. Stellt sich also die Kategorie des Werdens nicht blos im Sohn, sondern in den beiden Gestalten des Sohns und des heiligen Geistes dar, warum soll nicht auch der Vater als eine analoge Form des werdenden und gewordenen Seins unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden? Hieraus ergab sich somit von selbst die Unterscheidung des Vaters von dem Sein an sich als dem Allgemeinen, das den verschiedenen Formen des zum Werden sich bestimmenden Seins zu Grunde liegt, oder der *υἱοπάτωρ* löste sich auf in den Gegensatz einer Monas und einer Trias, so dass die Monas in der Form des Seins dasselbe ist, was die Trias in ihren drei der Einheit des Begriffs entsprechenden Momenten in der Form des Werdens darstellt. Gerade die von Hrn. Döllinger für seine Behauptung citirte Stelle aus Athanasius Or. c. Ar. IV, 25. beweist deutlich, nicht nur, dass Athanasius selbst nicht genau wusste, wie es sich mit der Monas des Sabellius verhielt, sondern auch, wie sehr es in der Natur der Sache selbst liegt, wenn man einmal von dem Gegensatz des Seins und Werdens, oder der Anschauung eines sich ausdehnenden und zusammenziehenden, oder aus sich herausgehenden und sich wieder in sich zurücknehmenden Wesens ausgeht, den Vater nicht schlechthin als die Monas zu nehmen, sondern im Unterschied von der Monas als ein Glied der Trias zu betrachten. *Εἰ τοίνυν*, sagt Athanasius a. a. O., *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατήρ, τριὰς δὲ πατὴρ, υἱὸς, ἅγιον πνεῦμα*, so wurde die Monas, was sie noch nicht war, sodann, wenn die Monas zur Trias sich erweitert und die Trias Vater, Sohn und heil. Geist ist, so wurde derselbe Vater auch Sohn und Geist nach Sabellius, *ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα, οὐκ ἔτι ἂν πλατύνεσθαι ἔδει λέγειν, ἀλλ' ἡ μονὰς τριῶν ποιητική, ὥςε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν,*

καὶ πνεῦμα. Man sieht, es drängt sich dem Athanasius unwillkürlich die Annahme auf, dass Sabellius, wenn er von einer Monas und Trias spricht, die Monas nicht schlechthin mit dem Vater identificiren kann. Diess ist auch den Zeugnissen zufolge die eigentliche Form seiner selbstständig ausgebildeten Lehre.

Hr. Döllinger hat es sich sehr angelegen sein lassen, den Callistus von den sehr auffallenden Flecken, die ihm in der Schilderung des angeblichen Hippolytus anhängen, so zu reinigen, dass er als würdiges Glied in der Reihe der römischen Bischöfe stehen kann. Es ist ihm diess auch so gelungen, dass diess unstreitig der Glanzpunkt seiner Untersuchungen ist, nur kann die gegebene Apologie nicht ebenso in dogmatischer wie in moralischer Beziehung gelten. Auch Callistus ist, wenn man den Maasstab der spätern Orthodoxie an ihn anlegt, ein Irrlehrer, wie Sabellius, nur macht gerade die für die Geschichte der römischen Kirche so merkwürdige Schrift recht klar, wie wenig es damals selbst in dieser Kirche schon ein stehendes, allgemein anerkanntes Trinitätsdogma gab. Hr. Dr. Gieseler in der Abhandlung über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts theol. Stud. u. Krit. 1853. S. 767 gibt nun gleichfalls zu, dass wir in der bisher so wenig gewürdigten Behauptung der in dem kleinen Labyrinth bestrittenen Gegner [1]), wenn wir die Einseitigkeit und Uebertreibung der Parteistellung beseitigen, die vollkommen wahre Angabe behalten, dass bis auf Victor die Kirche sich mit allgemeinern Bestimmungen begnügt habe, mit welchen die Ansicht der Theodotianer so gut habe bestehen können wie die andere, und dass erst seit Zephyrinus engere Formeln üblich geworden seien, welche sich mit der Lehre derselben in entschiedenen Widerspruch gesezt haben. Den Hauptdifferenzpunkt der streitenden Meinungen bildet die Logoslehre, der entschiedenste Anhänger derselben ist der

1) Man vergl. meine Lehre von der Dreieinigkeit Th. I. S. 279.

Verfasser der *Philosophumena*, es fragt sich daher, wie sich Callistus zu derselben verhält. Hr. Döllinger behauptet nun aber, der angebliche Hippolytus habe in seine doppelte wiewohl beidemal sehr kurze Darstellung der callistischen Lehrform unverkennbare Widersprüche und Unrichtigkeiten eingeflochten. Nach meiner Ansicht war diess nicht der Fall, ich glaube vielmehr zeigen zu können, dass Hr. Döllinger selbst in der Erklärung der hier in Betracht kommenden Stellen das Richtige sehr verfehlt hat. Es bedarf diess einer genaueren Nachweisung.

Die Behauptungen des Hrn. Döllinger sind folgende:

„Erstens: Callistus soll gelehrt haben, Vater und Sohn seien nicht nur Ein Gott, sondern auch ein einziges Prosopon, und unmittelbar darauf erwähnt der Berichterstatter selber, Callistus habe, um der Blasphemie gegen den Vater zu entgehen, ausdrücklich erklärt, dass beide nicht Ein Prosopon seien. Also ist die Angabe von dem einzigen Prosopon nur eine Consequenz, die Hippolyt seinem Gegner unterschieben möchte." Diess wäre freilich ein höchst auffallender Widerspruch, allein man darf ja nur die Worte, um die es sich handelt, genauer ansehen, so ist er in der That gar nicht vorhanden. Die Worte lauten so: *ὁ γὰρ ἐν ἑαυτῷ γενόμενος πατὴρ, προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν, ἕνα θεὸν καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ ἅτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· ὁ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον* (hier ist wohl, wie Hr. Döllinger richtig bemerkt, *ὥστε* zu ergänzen) *ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν, ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος, ὁ ἄνω κάτω σχεδιάζων βλασφημίας.* Hr. Döllinger construirt die Worte: *ὁ γὰρ θέλει λέγειν* u. s. w. so, wie wenn der Verfasser sagen wollte, Callistus habe jeden dieser beiden Säze für sich geläugnet, dass der Vater gelitten habe und dass Ein *πρόσωπον* sei, so ist es aber nicht zu nehmen, sondern die beiden Säze gehören zusammen und das, was Callistus nicht sagen wollte, ist nur diess, dass beides zugleich in dieser gegenseitigen Beziehung statt gefunden

habe, es ist somit eigentlich nur Ein Saz, Callistus behauptete mit Recht, daraus, dass Ein πρόσωπον ist, folge nicht, dass der Vater gelitten habe, denn da das Eine πρόσωπον, wie er zuvor sagt, unter zwei Namen existirt, sowohl Vater als Sohn heisst, so kann man von dem Vater nicht schlechthin sagen, dass er gelitten habe, sondern nur, dass er mitgelitten habe, sofern das eigentliche Subject des Leidens der Sohn ist, oder das πρόσωπον unter dem Namen des Sohns. Diess ist so klar, dass man daraus erst sieht, wie die Vorstellung des Callistus in sich zusammenhängt und wie er dem Vorwurf der Blasphemie begegnen zu können glaubte. Hätte er aber gesagt, was ihn Hr. Döllinger sagen lässt, so hätten wir weiter nichts als zwei unmotivirte Säze, die keinen Sinn geben, und der Vorwurf der Blasphemie wäre durch die blosse Läugnung sowohl des Einen als des Andern nicht beseitigt.

„Zweitens: Callistus, berichtet sein Gegner, habe gelehrt, das Sichtbare, nämlich der Mensch (Jesus), sei der Sohn und das in dem Menschen oder dem Sohn wohnende göttliche Pneuma sei der Vater. Vergleichen wir den kurzen Bericht, der sich in der Synopsis im zehnten Buch findet, so zeigt sich die Grundlosigkeit dieser Angabe, denn hier lehrt Callistus: der Sohn, oder der Logos, ist dem Wesen nach der Eine Gott und Schöpfer des Universums, also auch dem Wesen nach Eins mit dem Vater, dieser Logos ist Fleisch geworden. Demnach kann er, der schon in Gott an und für sich, ohne Rücksicht auf die Menschwerdung, Vater und Sohn, wenigstens dem Namen nach unterschieden hatte, der gesagt hatte: der Logos oder der Sohn sei es, der Mensch geworden — er kann nicht auch behauptet haben: Vater und Sohn seien so zu unterscheiden, dass der Sohn der sichtbare Mensch, der Vater aber der inwohnende Gott sei. Der Mensch ist bei ihm nur durch die persönliche Vereinigung mit dem Logos in die Sohnschaft mit aufgenommen, was also Callistus gesagt und was Hippolyt in seiner Gereiztheit missverstanden und entstellt hat, wird diess gewesen sein: Christus, der

seiner Menschheit nach auf Erden sichtbar gewesen und es einstens wieder sein wird, ist der Sohn, der Logos aber ist zugleich wesenseins mit dem Vater, der Vater wohnt in ihm und so wohnt durch die engste Wesenseinigung mit dem Logos der Vater auch in Christus." Auch hier ist gerade die Hauptsache offenbar unrichtig. Wo sagt denn der Verfasser: der Sohn oder der Logos sei dem Wesen nach der Eine Gott und Schöpfer des Universums? Die hieher gehörenden Worte (S. 330) lauten ja so: *ἕνα εἶναι τὸν πατέρα καὶ θεὸν τοῦτον δημιουργὸν τῶ παντὸς, τοῦτον δὲ εἶναι υἱὸν ὀνόματι μὲν λεγόμενον καὶ ὀνομαζόμενον, οὐσίᾳ δὲ (ἕν) εἶναι, πνεῦμα γὰρ, φησὶν, ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον, ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν. ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ ἕν. Τοῦτον τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει. Καὶ τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὁρώμενον καὶ κρατούμενον υἱὸν εἶναι θέλει, τὸν δὲ ἐνοικοῦντα πατέρα.* Einer ist also der Vater und Gott, dieser Schöpfer des Alls, und dieser ist Sohn, sofern er dem Namen nach so heisst und genannt wird, dem Wesen nach aber sind sie Eins. Auch hier also wieder ganz derselbe Saz wie zuvor: die substanzielle Einheit des Vaters und Sohns und die blos nominelle Verschiedenheit beider. Davon aber, dass dem Callistus Logos und Sohn identische Begriffe gewesen wären, findet sich auch nicht eine Spur und es lässt sich diess auch nicht einmal voraussezen, da zu genau gesagt wird, was er unter dem Logos verstand. Denn Geist ist, sagte er, Gott nicht als etwas vom Logos Verschiedenes, noch ist der Logos etwas Anderes als Gott. Wenn der Geist = Gott und der Logos = Gott, so ist demnach auch der Geist = Logos und der Logos = Geist. Wie kann demnach Hr. Döllinger behaupten: „dass Sohn und Logos bei Callistus gleichbedeutend sei, zeigt sich eben dort durch die Verbindung von *υἱὸς* und *λόγος*; nachdem er gesagt, dass der Vater und der Sohn Ein Gott, dem Wesen nach Eins seien, sezt er hinzu: denn Gott ist nicht ein anderes Pneuma als der Logos. Also Logos = Sohn." Welcher falsche Schluss! Nicht dass der Logos = Sohn, folgt aus den Prämissen, sondern dass der

Logos = Pneuma. Identisch mit dem Sohn ist der Logos nur sofern er identisch mit Gott ist, d. h. dem Einen *πρόσωπον*, das sowohl Vater als Sohn heisst. *Τοῦτον τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει*, d. h. *ἓν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ ὄν*. Diess stimmt vollkommen zusammen mit demjenigen, was der Verfasser in der Hauptstelle S. 289 als Lehre des Callistus angibt: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον* (Sohn ist somit der Logos nur so, wie er auch Vater ist, sofern beide an sich Eins sind, als das *πνεῦμα ἀδιαίρετον*, der Logos ist daher selbst dieses *πνεῦμα*), *οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱὸν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, καὶ τὰ πάντα νγέμει τῆ θείᾳ πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω, καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον* Joh. 14, 11. *Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱὸν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τόν πατέρα, ὃ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς, πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα*. Warum soll also Callistus nicht gesagt haben, Vater und Sohn seien so zu unterscheiden, dass der Sohn der sichtbare Mensch, der Vater aber der inwohnende Gott sei? Er kann gar nichts anderes gesagt haben, denn der Logos ist ja an sich der mit sich identische Geist und erst in Folge der Menschwerdung wird der an sich Eine, der, der als Geist, als Logos, als Gott, einer und derselbe ist, dem Namen nach Vater und Sohn genannt (*προσλαβόμενος τὴν σάρκα — ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱόν* a. a. O. S. 289).

Nachdem Hr. Döllinger schon unter diesen beiden Punkten den richtigen Gesichtspunkt zur Auffassung der Lehre des Callistus so völlig verfehlt hat, kann auch das Uebrige, das er über sie sagt, nicht minder falsch sein und man muss sich nur wundern, wie er dem Callistus so geradezu Behauptungen beilegen kann, die mit den eigenen Worten desselben und ihrem klaren Sinn im directesten Widerspruch stehen. Er fragt: beruht Hippolyts Angabe, dass Callistus behauptet habe, der Sohn oder Logos sei vom Vater dem Namen nach unterschieden und nicht dem Wesen nach, auf

bestimmten Erklärungen des Callistus oder auf einer blos von Hippolyt gezogenen Consequenz? Das Leztere scheint ihm klar zu sein. Dass Vater und Sohn blos dem Namen nach unterschieden seien, könne er nicht gelehrt haben. Wenn er es aber doch gelehrt und wie Hrn. Döllinger zum Trotz mehr als einmal mit den klarsten Worten gesagt hat! Wo hätte er denn gesagt, was ihn Hr. Döllinger wiederholt sagen lässt, der Logos sei der Eine Gott, der Schöpfer des Universums, und dieser Logos sei derselbe, der Sohn genannt werde, eben dieser Logos sei Fleisch geworden? Was berechtigt, aus seinen Worten den Schluss zu ziehen: „also ist das Verhältniss, nach welchem Gott Logos oder Sohn ist, bei ihm ein ursprüngliches nicht ein gewordenes, wie bei Hippolyt.“ Gerade das, was hier zur Hauptsache gemacht wird, dass der Logos = Sohn, sagte er nicht und ebendeswegen auch nicht, dass der Logos oder der Sohn es war, welcher Fleisch wurde, vielmehr sagte er ausdrücklich: *τὸ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν.* Einen Sohn giht es daher erst seit der Menschwerdung.

Hieraus ergiht sich von selhst, was davon zu halten ist, wenn Hr. Döllinger S. 236 sagt: „Nach solchen Beweisen unrichtiger Auffassung und leidenschaftlicher Verwirrung müssen wir also kritisch sichtend zu Werke gehen und die Trinitätslehre des Callistus von den Deutungen und Consequenzen, die Hippolyt zwischen einschiebt, absondern.“ Die Vorwürfe von Entstellung und Missdeutung, die Hr. Döllinger seinem Hippolyt in so reichem Maasse macht, fallen auf ihn selhst zurück, und nicht einmal darin hat Hippolyt dem Callistus so grosses Unrecht gethan, dass er von seiner Lehre sagte, sie sei halb aus der des Noëtus oder Sahellius und halb aus der des Theodotus gemischt gewesen. Selbst in der parteiisch gefärbten Darstellung des Hippolyt soll an dem Callistischen Dogma kein theodotianischer Bestandtheil zu erkennen sein. Kann es denn nicht theodotianisch genommen werden, wenn Callistus sagte, das Sichtbare, das Mensch ist, das sei der Sohn? Einen Sohn gah es nach Callistus, wie nach Theodotus, nur seit der Menschwerdung, und es scheint somit, auch

er habe Jesus für einen blossen Menschen gehalten, aber es soll diess ja auch nur die eine Seite der Lehre des Callistus sein, die andere dazu gehörende sabellianische Seite ist, dass der Mensch Jesus nur durch den in ihm wohnenden Vater zum Sohn wird. Von diesem Wohnen des Vaters im Sohn sagt Hr. Döllinger S. 239: „Diese Vorstellung von der wechselseitigen Einwohnung der göttlichen Personen, welche die Kirchenväter seit den arianischen Zeiten sorgfältig ausgebildet haben (wie wenn Callistus schon von göttlichen Personen im athanasianischen Sinn gesprochen hätte!) sei bei Callistus sehr zu beachten; gehörig erwogen, beweise sie allein schon, dass er sich von aller sabellianischen Verirrung entfernt gehalten habe, „„Der Vater der im Sohn ist oder wohnt,““ ist es nur denkbar, dass Noëtus oder Sabellius sich so ausgedrückt hätten?“ Wie wenn nicht eben diess der sabellianische Begriff des *υἱοπάτωρ* wäre! der Vater ist in dem Sohn, weil der Vater dasselbe ist wie der Sohn, beide an sich Eins sind, aber der Sohn existirt nicht vor der Menschwerdung, *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ (υἱῷ) γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱόν*, d. h. der im Sohne seiende Vater hat dadurch, dass er das Fleisch annahm, dasselbe durch die Einigung mit sich vergöttlicht und gemacht, dass das an sich Eine Vater und Sohn heisst.

Wäre das Verhältniss der beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe nicht vor allem an der Lehre des Callistus auf die bisher entwickelte Weise zu bestimmen, so wüsste man eigentlich nicht, worüber sie sosehr mit einander im Streit waren. Callistus beschuldigt seine Gegner, dass sie zwei Götter lehren. Denselben Vorwurf hätte man auch ihm machen können, wenn er zwei an sich existirende göttliche Personen gelehrt hätte. Da es damals noch keine Athanasianer, sondern nur Monarchianer und Arianer im weiteren Sinne gab, so hat er sich selbst mit dem den Gegnern gemachten Vorwurf, dass sie zwei Götter lehren, als Monarchianer bezeichnet und da beide Theile einen göttlichen Logos annahmen, so kann ihre Differenz nur in die verschie-

dene Bestimmung dieses Begriffs gesetzt werden. Dem Callistus sind Pneuma und Logos wesentlich identische Begriffe, Gott ist an sich seinem Wesen nach sowohl Pneuma als Logos und auch er sezt schon, wie Sabellius, den Logos über den Vater und den Sohn, denn *τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνόματι* (S. 330) u. *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον* (S. 289). Ist Gott seinem Wesen nach Geist, so ist der Logos das immanente Princip der Bewegung und Offenbarung, wodurch Gott als Logos in der Fleischwerdung des Logos sich zum Sohn im Unterschied vom Vater bestimmt. Die Gegner des Callistus, zu welchen der Verfasser unserer Schrift gehörte, hatten ganz die damals gangbare, aus Tertullian bekannte Logoslehre, nach welcher der Logos zuerst *ἐνδιάθετος* in Gott war, und dann von Gott gezeugt aus ihm hervorging als *προφορικός* und Weltschöpfer. Das Princip der Subsistenz des Logos wird so arianisch in den Willen Gottes gesetzt, dass der Verfasser von der Schöpfung des Menschen sagt: Gott habe keinen Gott, noch einen Engel, sondern einen Menschen schaffen wollen, hätte er aber dich zum Gott machen wollen, so hätte er es gekonnt. Du siehst den Beweis an dem Logos (*ἔχεις τῷ λόγῳ τὸ παράδειγμα*). Da der Logos allein aus Gott, nicht wie die Welt aus Nichts ist, *διὸ καὶ θεὸς, οὐσίᾳ ὑπάρχων θεοῦ*. S. 336. Diess war also der Hauptbegriff, um welchen es sich handelte: der Logos ist auch Gott und zwar ein für sich bestehendes persönliches Wesen, weswegen sehr natürlich von jener andern Partei dieser Lehre der Vorwurf des Ditheismus gemacht wurde. Da die Partei des Callistus die Mehrheit bildete und sein Sabellianismus für ihn kein Hinderniss war, um sogar auf den Bischofsstuhl der römischen Kirche erhoben zu werden, so ist hieraus deutlich zu sehen, in welchem schwankenden Zustand damals noch die Trinitätslehre in der römischen Kirche sich befand, und wie sehr die Behauptung jener Häretiker, gegen welche das kleine Labyrinth gerichtet ist, dass die monarchianische Lehre bis auf die Zeit des Bischofs Zephyrinus in Rom die herkömmliche und herrschende gewesen sei, durch die ganze Schil-

derung der Verhältnisse der römischen Kirche, die uns der Verfasser der *Philosophumena* gibt, bestätigt wird. Sehr leicht lässt sich aber auch denken, wie seit dieser Zeit mehr und mehr ein Umschwung erfolgte, da die bisher in der Minorität gebliebenen Gegner der Monarchianer das Uebergewicht gewannen. Nachdem schon Theodotus, nicht als Monarchianer, sondern weil er Jesum für einen blossen Menschen erklärte, von Victor verdammt worden war, durfte man nur, wie diess ja schon von dem Verfasser der *Philosophumena* geschieht, immer nachdrücklicher darauf dringen, dass zwischen der theodotianischen und sabellianischen Form des Monarchianismus kein wesentlicher Unterschied sei, und auch die Sabellianer Christus zu einem blossen Menschen machen, so musste sich sehr natürlich die Ansicht geltend machen, dass die göttliche Würde Christi nur in der Annahme eines schon vor der Menschwerdung als Logos existirenden persönlichen Sohnes gesichert sei, und sosehr sah man nur darauf, einen persönlichen Logos, wenn auch nur in der Form zu haben, wie wir sie sowohl bei dem Verfasser der *Philosophumena*, als auch bald darauf in der Schrift *Novatian's de trinitate* finden, dass man selbst den Vorwurf des Ditheismus nicht sehr hoch anschlug (δύο καὶ θεός, nemlich der λόγος, sagt der Verfasser S. 336 ohne alles Bedenken). Diesen factisch gegebenen Verhältnissen gegenüber macht sich Hr. Döllinger eine völlig vergebliche Mühe, wenn er zu beweisen sucht, es habe nicht so sein können, wie es doch wirklich war, und der hochfahrende zum Theil höhnische Ton der unfehlbaren Selbstgewissheit, in welchem er mit seinen Gegnern, wie besonders auch mit Hrn. Gieseler, zu reden gewohnt ist, fällt nur um so mehr auf, je mehr er mit der offenbaren Unrichtigkeit seiner Behauptungen contrastirt. Was will es z. B. heissen, wenn Hr. Döllinger S. 285 sagt: „wie thöricht und lügenhaft musste den Häretikern, gegen die Irenäus schrieb, die Hinweisung auf die Tradition und Lehre der römischen Kirche erscheinen, die ihnen dieser Bischof als entscheidendes Kriterium vorhält! War Christus blosser erleuchteter Mensch, oder war er Gott? das wusste man also im ganzen zweiten Jahrhundert in der Kirche

noch nicht recht.“ Hätte man es so bestimmt gewusst, so wäre nicht so lange und so ernstlich auch in der römischen Kirche, darüber gestritten worden. Die Frage war ja aber nicht blos, ob er Mensch oder Gott war, sondern noch weit mehr, in welcher Weise er Gott war, und es ist nur willkürlich, wenn Hr. Döllinger auch hier die beiden Classen der Monarchianer, die Theodotianer und die Sabellianer, wie wenn zwischen beiden kein Unterschied wäre, in Eine zusammenwirft. Die Hinweisung des Irenäus auf die Tradition und Lehre der römischen Kirche mag ganz in ihrer alten Ehre bleiben, aber Irenäus konnte doch nicht auf etwas Weiteres in der römischen Kirche hinweisen, als in ihr wirklich vorhanden war, und was in ihr wirklich vorhanden war, lässt sich nicht durch apriorische Voraussetzungen, sondern nur durch bestimmte historische Zeugnisse entscheiden. Doch, es ist hier der Punkt, wo sich überhaupt die protestantische Geschichtsanschauung von der katholischen trennt, und ich überlasse es ganz Hrn. Döllinger, wie er es mit dem katholischen Dogma zurechtlegen mag, dass es in der Reihe der römischen Bischöfe nicht blos, wie man längst gewusst hat, einen Arianer und Monotheleten, sondern auch, wie man jetzt durch das urkundliche Zeugniss seines Hippolyt weiss, auch einen Sabellianer gegeben hat.

IV.

Ueber den Hebräerbrief,

mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben.

Von

Dr. K. R. Köstlin.

(Fortsetzung.)

Die verbreitetste Ansicht über die Frage, wo wir die Leser, denen der Hebräerbrief bestimmt war, zu suchen haben, ist bekanntlich die, dass palästinensische und zwar jeru-

salemische Christen als seine Empfänger zu denken seien. Allein es ist diess eine Meinung, welche in der That aller Begründung aus dem Briefe selbst entbehrt, ja ihm geradezu widerspricht und somit sehr dazu geeignet ist, ein sprechendes Beispiel davon abzugeben, wie lange sich auch in Zeiten einer schon zu einer höheren Stufe ausgebildeten kritischen Betrachtung einzelne hergebrachte Voraussetzungen trotz ihrer offenbaren Unvereinbarkeit mit klar vorliegenden geschichtlichen Daten fortzubehaupten vermögen. Wir brauchen hierüber nach demjenigen, was Wieseler S. 485 ff. namentlich gegen Bleek ausgeführt hat, nur noch Weniges zu bemerken. Was zunächst die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους* betrifft, so würde sie, wenn sie von dem Verfasser herrührte, allerdings — hierin hat Delitzsch (Rudelbach, Zeitschr. f. luth. Theologie 1849. II. S. 276) gegen Wieseler Recht — nur auf palästinensische Christen bezogen werden können. Wir sahen früher (Jahrg. 1853. S. 420. ff.) dass der Verfasser eine einzelne Gemeinde im Auge hat; hienach müsste er das Wort *Ἑβραῖοι* in der speciellen Bedeutung „palästinensische Christen" gebraucht (und auch hiemit wiederum eigentlich nur die Christen einer einzelnen Hauptgemeinde dieses Landes, also etwa Jerusalems, gemeint) haben. Dass *Ἑβραῖοι* diese speciellere Bedeutung haben kann, geht hervor aus der Stelle Euseb. H. E. 3, 24 (*Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐξέλλετο διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου*) und 6, 14 (*ἐπεὶ ὁ Κύριος ἀπόστολος ὢν τῶ παντοκράτορος ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους κ.τ.λ.*), obwohl es ursprünglich und gewöhnlich nur Bezeichnung der israëlitischen Nationalität ist, oder, wo es (wie Apg. 6, 1.) im Gegensatz zu *Ἑλληνισταὶ* steht, Israëliten von hebräischer Sprache und Bildung bezeichnet. Allein anders verhält es sich, wenn diese Ueberschrift als eine spätere Zuthat betrachtet wird; in diesem Falle kann man durchaus nicht behaupten, dass durch sie bestimmt auf palästinensische Judenchristen hingewiesen sein soll. Diess wäre nur der Fall, wenn irgend eine nähere Bestimmung, wie oben in den beiden eusebianischen

Stellen, auf Judenchristen eines bestimmten Ortes und Landes (nämlich eben Palästina's) hinwiese, oder wenn irgend ein Merkmal dafür vorhanden wäre, dass mit dieser Bezeichnung nicht Judenchristen überhaupt, sondern hebräisch redende Judenchristen (die vorzugsweise in Palästina zu suchen wären) im Gegensatz zu Hellenisten gemeint seien; ohne eine solche nähere Bestimmung heisst *Ἑβραῖος* immer nur ein der israelitischen Nation Angehöriger, wie diess namentlich die Stellen zeigen, in welchen sich der Hellenist Paulus einen *Ἑβραῖος* nennt (2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5). Sogar die Bezeichnung *τὸ εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* bedeutet keineswegs, wie Delitzsch behauptet, „das hebräisch geschriebene Evangelium", da auch das griechische Evangelium der Ebioniten, aus welchem Epiphanius haer. 30, §. 13 u. s. Auszüge gibt, diesen Namen führte (ebd. §. 3. 13); sondern sie bedeutet das Evangelium, die Kunde von Christus in Gemässheit der bei den Christen hebräischer Abkunft aufbehaltenen Ueberlieferung (obwohl allerdings dieser Ausdruck vorzugsweise von dem aramäisch geschriebenen Evangelium der Nazaräer gebraucht wird, weil natürlich ein *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* verfasstes Evangelium sich ganz besonders dazu eignete, als Ausdruck der evangelischen Ueberlieferung der *Ἑβραῖοι* zu gelten und den Namen hebräisches Evangelium zu führen). So verhält es sich auch mit der Ueberschrift des Briefs. Sie besagt nichts weiter, als dass derselbe an Christen jüdischer Abkunft geschrieben sei; ja sie ist ursprünglich ohne Zweifel gar nicht so gemeint, als sollten hebräisch redende Palästinenser als die Empfänger bezeichnet werden, da schon für die Urheber der Ueberschrift die Abfassung eines an solche Leser gerichteten Briefes in griechischer Sprache sehr unwahrscheinlich sein musste. Auch Klemens von Alexandrien behauptet nicht geradezu, der Brief sei an palästinensische Juden geschrieben; er versteht unter den Hebräern nur hebräisch redende Judenchristen überhaupt, ohne sich über ihren Wohnsitz näher zu erklären. Die Gründe nun, welche geradezu gegen die Annahme palästinensischer und insbesondere jerusalemischer Empfänger des Briefs sprechen, sind folgende.

Einmal ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser, wenn er an die Christen in Jerusalem schrieb und nichts Geringeres beabsichtigte als sie von ihrem Verband mit der ihnen noch heiligen Religion ihrer Väter und Volksgenossen abzubringen, sich hiebei nicht derjenigen Sprache bediente, welche bei diesen Christen jedenfalls die allgemeiner gebrauchte, die leichter verständliche und die gerner gehörte war, nämlich der hebräischen (vgl. A. G. 22, 2. Joseph. Ant. XX. 12). Delitzsch glaubt zwar S. 279 diesen Schwierigkeiten durch die Annahme begegnen zu können, dass der Verfasser seinen zunächst für die palästinensischen Judenchristen bestimmten Brief in einer allen Judenchristen und der gesammten Kirche verständlichen Sprache abfassen wollte; allein wie nnhaltbar diese Annahme ist, zeigt der Brief auf jeder Seite selbst, da er sich ganz nur mit den Zuständen und Bedürfnissen der Leser beschäftigt und ganz und gar nirgends eine Andeutung davon gibt, dass er ein encyclisches Schreiben sein wolle. Die einzige Erklärung die sich für den Gebrauch der griechischen Sprache in einem Schreiben an Palästinenser finden liesse, wäre die, dass der Verfasser eben nur griechisch verstanden habe (was allerdings der Fall ist, da er sonst nicht so durchaus von den LXX abhängig sein könnte); allein es erhebt sich hiemit nur ein neues Bedenken gegen palästinensische Leser, da der Verfasser nach 13, 18 f. der Gemeinde, an die er schreibt, selbst angehört und somit unter obiger Voraussetzung schwerlich so ausschliesslich hellenistisch gebildet, sondern ohne Zweifel der palästinensischen Landessprache kundig und namentlich mit dem Urtext des alten Testaments bekannt gewesen wäre (wie diess ja z. B. bei Paulus der Fall ist, obwohl er Hellenist war). Noch weniger kann man annehmen, dass die palästinensische Christenheit oder vielmehr die Hauptgemeinde derselben, die jerusalemische, im ersten Jahrhundert und namentlich in den Jahren 60—70 (in welche der Brief zu setzen ist) sich jemals in einem solchen Zustande befunden haben sollte, wie er in unsrem Briefe bei seinen Empfängern vorausgesetzt ist. Wo ist irgend eine Spur davon, dass in dieser Gemeinde, welche

Männer wie Jakobus an der Spitze hatte und aus welcher so bedeutende Verkündiger des Evangeliums wie Markus und Silas (A. G. 12, 12. 15, 22.) hervorgegangen waren, eine solche Gleichgültigkeit gegen die Erkenntniss des christlichen Glaubensinhalts, eine solche Unfähigkeit, die Mysterien der christlichen Lehre zu verstehen, eingerissen haben sollte, wie der Verfasser sie an seinen Lesern tadelt? wo ist bei ihr, die mehrere Jahrzehente hindurch den Grundstock der ganzen ἐκκλησία Χριστοῦ, den festen Halt- und Mittelpunkt des neuentstandenen Christenthums gegen das ungläubige Judenthum bildete, irgend eine Spur von einer so tadelnswerthen Lauheit und Glaubensschwäche, von einer ihrer ganzen Stellung so unwürdigen Unzufriedenheit wegen jüdischer Schmähungen und Verfolgungen, die sie längst gewohnt sein musste, oder von einer so untreuen Hinneigung zum Rückfall ins Judenthum, wie dieser Brief sie bei seinen Empfängern voraussetzt? wie und wann ist diese Gemeinde so tief gesunken, sie, die immer noch Augenzeugen des Lebens und Wirkens Jesu in Menge und wohl auch noch einzelne Apostel in ihrer Mitte zählte, sie, die fortwährend unter stets wiederkehrenden jüdischen Anfeindungen und unter den bittersten äussern Entbehrungen, um welcher willen sie vorzugsweise die Gemeinde der πτωχοι genannt wurde, treu standgehalten hatte? Aber es ist nicht nur durchaus unwahrscheinlich, dass unter den Hebräern jerusalemische Christen verstanden sein sollten, es ist vielmehr eine reine Unmöglichkeit. Die jerusalemische (und palästinensische) Christenheit der Jahre 60—70 nach Christi Geburt zählte gewiss — man denke z. B. nur an den bis in Trajan's Regierungszeit fortlebenden ἀνεψιὸς κυρίου Simeon, den Nachfolger Jakobus des Gerechten — noch eine grosse Zahl von Mitgliedern, welche „das Wort des Heils von dem Herrn selbst" vernommen hatten (vgl. 2, 3); der Verfasser aber sagt, dass er und seine Leser dasselbe erst von den ἀκούσαντες τοῦ κυρίου überkommen haben. Und zwar sagt er diess in einer Stelle, in welcher es ihm darum zu thun ist, bestimmt hervorzuheben, dass man das Evangelium um so weniger vernachlässigen dürfe, als es auf vollkommen

sichere, glaubwürdige und überzeugende Weise zu den Lesern gekommen sei: wie konnte er es also hier unterlassen, sie daran zu erinnern, dass der Herr selbst unter ihnen gewandelt, gelehrt und gewirkt, in ihrer Mitte, ja vor ihren Augen den Kreuzestod erlitten, unter ihnen selbst die ersten Zeugen seiner Auferstehung und Erhöhung gefunden habe? wie konnte er es versäumen, ihnen zu Gemüthe zu führen, dass sie von ihm selbst das Wort der Wahrheit gehört hatten und also mehr als irgend Andere zu gläubigem Festhalten an demselben verpflichtet waren? Der Verfasser setzt ferner an verschiedenen Stellen voraus, dass seine Leser (was gleichfalls nicht auf die Urgemeinde passt) verhältnissmässig erst kurze Zeit in der christlichen Kirche sich befinden, er ermahnt sie die Glaubenstreue und Glaubensfestigkeit, die sie zu Anfang bewiesen, nicht wieder aufzugeben (3, 14. 6, 11.), er weist sie auf die erste Zeit ihres christlichen Glaubens und Lebens als eine noch keineswegs lange („παλαι") vergangene zurück (ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας ἐν αἷς φωτισθέντες κ. τ. λ. 10, 32), er hält ihnen zwar vor, dass sie lange genug mit dem Evangelium bekannt seien, um eines vollkommenen Eindringens in seine Wahrheiten fähig zu sein (5, 12.), aber er behandelt seine Leser gleich nachher doch ganz bestimmt als Solche, welche ihre Bekehrung, ihre Taufe, ihre erste Unterweisung in den Grundelementen des christlichen Glaubens noch keineswegs weit hinter sich haben (5, 12—6, 5.), daher die Worte διὰ τὸν χρόνον 5, 12 nicht von einem grösseren Zeitraum, sondern vielleicht nur von einem oder zwei Jahrzehnten zu verstehen sind, welche ja in der That wohl hinreichten, um in der Erkenntniss der christlichen Heilswahrheiten über die ersten Anfänge hinauszukommen; auch 10, 23 (καὶ λελυμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ) weist er sie auf ihre Taufe hin in einer Art und Weise, die nur dann recht passend war, wenn die Erinnerung an dieselbe noch eine frische und lebendige und somit die Bekehrung der Leser eine noch nicht zu weit hinter der damaligen Gegenwart zurückliegende war. Die jerusalemische Christenheit bestand theils aus Mitgliedern, die

gleich nach der Auferstehung, zum Theil vielleicht noch früher, gläubig geworden, theils aus solchen, die zu diesem Grundstamm erst später hinzugetreten waren, sie war eine Gemeinde, die sich allmälig gebildet hatte und wohl namentlich solange Jakobus lebte fortwährenden Zuwachs aus dem Judenthum erhielt; die Gemeinde der Ἑβραῖοι aber war nicht in dieser allmäligen Weise während einer langen Reihe von Jahren entstanden, sondern die Bekehrung ihrer sämmtlichen oder doch weitaus meisten Mitglieder fiel, wie aus der 10, 32 an sie gerichteten Ansprache ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων κ. τ. λ. klar zu ersehen ist, in eine und dieselbe Zeit, sie muss sich durch gleichzeitigen Uebertritt einer bedeutenden Zahl von Juden zum Christenthum gebildet und bis zur Zeit des Briefes ungefähr in demselben Bestande von Mitgliedern, den sie anfangs zählte, behauptet haben. Die jerusalemische Gemeinde hatte von dem Tode des Stephanus an mehrfach schwere und zwar blutige Verfolgungen erlitten, es war namentlich die Hinrichtung Jakobus des Gerechten und anderer bedeutenderer Mitglieder höchstens 2—3 Jahre vor der Abfassung unseres Briefs vorgefallen; die Ἑβραῖοι aber hatten, wie 12, 4 ausdrücklich gesagt ist, noch keine blutige Verfolgung zu erdulden gehabt, sie hatten noch keine Märtyrer, auch unter ihren Vorstehern nicht, indem, wie auch Wieseler S. 503 annimmt, 13, 7 nicht hievon die Rede ist (sofern der Verfasser diess gewiss bestimmter hervorgehoben hätte), sie hatten noch nichts erlitten, als einige nicht näher bezeichnete θλίψεις und eine ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων (10, 32. f.), die jedoch ihren Wohlstand nicht sehr erschüttert haben muss (vgl. 6, 10) und daher nicht sehr bedeutend gewesen sein kann, und seitdem vielfache, wenn auch beschwerliche und verdriessliche, so doch nicht bängliche und gefährliche ὀνειδισμοὶ von Seiten ungläubiger Juden (13, 13 vgl. 12, 3.), während von einer ähnlichen Berauhung der jerusalemischen Gemeinde, und zwar insbesondere von einer solchen, die gleich nach ihrer Bekehrung (10, 32), also in den allerersten Zeiten des Christenthums, vorgefallen wäre, weder in der Apostelgeschichte noch in

den zahlreichen Stellen der Briefe des Apostels Paulus, in welchen er von der Bedürftigkeit jener Gemeinde und der ihr bestimmten Beisteuer spricht, irgendwo die Rede ist. Die jerusalemische (und palästinensische) Christenheit war in Folge des Umstandes, dass die ursprüngliche Verkündigung des Evangeliums sich hauptsächlich an die πτωχοί gewendet und vorzugsweise bei dieser Klasse Wurzel gefasst hatte, vielleicht auch in Folge der A. G. 4, 34 ff. erzählten Gütergemeinschaft, so arm, dass sie fortwährender Unterstützungen von Seiten auswärtiger Gemeinden bedurfte und daher auf dem Apostelkonvent die älteren Apostel sich ausdrücklich in dieser Beziehung bei Paulus für sie verwendeten; die Leser des Briefes dagegen waren so wohlhabend, dass sie selbst andere Gemeinden unterstützt hatten und noch unterstützten, und zwar ziemlich reichlich und freigebig, wie diess daraus hervorgeht, dass der Verfasser diese Unterstützung mit dem vielsagenden Ausdruck τὸ ἔργον ὑμῶν bezeichnet und trotz aller schweren Bekümmernisse, die ihm die Glaubensschwäche und Untreue seiner Leser verursacht (6, 3—8.), sich doch wieder der Hoffnung überlässt, dass eine Gemeinde, die Gott zu Ehren ihren Mitbrüdern so grosse Liebesdienste erwiesen habe, von ihm noch nicht aufgegeben und vergessen sein könne (V. 9. f.). Ja die Ἑβραῖοι werden in dieser Stelle geradezu als eine nicht palästinensische Gemeinde, welche die Palästinenser unterstützt hatte, vorausgesetzt, sofern ja bei den ἅγιοι V. 10 nur an die jerusalemischen Christen zu denken möglich ist. Eine andere Gemeinde als die Urgemeinde konnte nicht so einfach als οἱ ἅγιοι bezeichnet werden, wogegen der Gebrauch dieses Namens von jener sehr häufig ist; schon in den Briefen des Apostels Paulus erscheint οἱ ἅγιοι als recipirte Bezeichnung der jerusalemischen Gemeinde (1 Kor. 16, 1. 2 Kor. 8, 4. 9, 1. Röm. 15, 25. 31.), ein Sprachgebrauch, welcher darauf beruht, dass den andern ἐκκλησίαι gegenüber die palästinensischen und insbesondere jerusalemischen Christen die ἅγιοι κατ' ἐξοχήν, die unter allen zuerst, von Christus und den Aposteln selbst „aus der Welt Auserwählten und Ausge-

sonderten", die ersten Empfänger des göttlichen Worts und des heiligen Geistes, die ersten Zeugen und Vermittler der christlichen Wahrheit für die ganze übrige Christenheit waren und auch als solche anerkannt wurden (vgl. besonders Röm. 15, 27 *ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν. εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*), ehe durch die Zerstörung Jerusalems und durch die reissenden Fortschritte des Heidenchristenthums dieses Abhängigkeits- und Pietätsverhältniss sich von selbst auflöste; wie bei Paulus, so ist auch hier *οἱ ἅγιοι* als Bezeichnung der jerusalemischen Christenheit gewählt, weil der Brief noch in den Zeiten vor der Auflösung des jüdischen Staates abgefasst ist. Wollte man dem *ἅγιοι* eine andere Beziehung geben, so müsste man entweder die ganze christliche Kirche, was einfach unmöglich ist, oder einzelne bedürftige Christen, wogegen aber der eine grössere Gesammtheit bezeichnende Ausdruck selbst spricht, oder eine andere als die jerusalemische Gemeinde, wozu man durch nichts berechtigt ist, oder endlich mehrere Gemeinden verstehen, was gleichfalls nicht angenommen werden kann, weil in diesem Falle der Verfasser, der hier die Mildthätigkeit seiner Leser lobend hervorheben will, eine solche Ausdehnung derselben über mehrere *ἐκκλησίαι* schwerlich verschwiegen hätte. Ein weiterer Hauptgrund gegen die Annahme palästinensischer Leser ist (vgl. Wieseler S. 493) der, dass die jerusalemische Gemeinde, wie aus A. G. 2, 46. 3, 1 (vgl. 21, 20.) hervorgeht, fortwährend in Verbindung mit dem Tempelkultus blieb, ohne dadurch irgend dem christlichen Princip etwas zu vergeben; die Beobachtung des mosaischen Gesetzes hatte bei ihr nicht Mangel an Glauben an Christus oder an Eifer für die Sache Christi zu ihrer Grundlage, sondern war hier eine dem Geist des ältesten Christenthums selbst vollkommen entsprechende Observanz, die von einem Gegner derselben nur etwa als Beschränktheit oder Unfreiheit, nicht aber als eine verfehlte Hinneigung zum Judenthum charakterisirt werden konnte. Die Leser unsres Briefs dagegen hatten ursprünglich allen religiösen

Verhand mit dem Judenthum aufgegeben und waren erst jetzt in Gefahr, sowohl durch Lehren, welche die Nothwendigkeit eines Festhaltens am mosaischen Gesez geltend machen wollten (13, 9. ff.), als auch, wie es scheint, theils durch verlockende Anerhietungen (vgl. 12, 16, f.), theils durch quälerische Anfeindungen von Seiten ihrer früheren jüdischen Glauhensgenossen zur Rückkehr unter die jüdische Religionsverfassung verleitet zu werden; der Verfasser ermahnt sie nicht dazu, sich vom Judenthum und dem jüdischen Kultus erst loszureissen, sondern dazu, sich nicht unter dieses Alte und Vergangene zurückzuhegeben (13, 9.) und so der Gestalt, welche das Christenthum von Anfang an hei ihnen angenommen hatte, wieder untreu zu werden (3, 13. f. 10, 32 ff.), die höhere Würde, die sie durch das Christenthum erlangt, wieder preiszugeben (12, 16. ff.) und sich selbst der schon erlangten Gnade wieder zu herauben (6, 4. ff. 4, 1. 11. 2, 1.). Ja selhst wenn man seine Polemik so auffassen wollte, er habe eine fernere Theilnahme seiner Leser am jüdischen Kultus, die etwa hei ihnen bisher in ähnlicher Weise wie bei den jerusalemischen Christen hestanden hätte, jezt, da sich mit ihr die Gefahr eines gänzlichen Rückfalls zum Judenthum verband, als unverträglich mit dem Christenglauhen betrachtet und die Gelegenheit ergriffen bei diesem Anlass seine Leser zu einer reinen christlichen Anschauung zu erhehen, selhst dann sind die Verhältnisse, die er voraussetzt, von denen in Palästina und Jerusalem wesentlich verschieden, sofern bei den Christen dieses Landes die Theilnahme am jüdischen Cultus wenigstens im ersten Jahrhundert gar niemals als eine solche Verirrung erscheinen konnte, die als Untreue gegen die Sache Christi dargestellt werden durfte. Es ist jedoch diese leztere Ansicht, als hätten die Ἑβραῖοι bisher am jüdischen Kultus theilgenommen, durch nichts zu erweisen. Der neueste Vertreter derselben, Thiersch, hat ihr zwar eine Wendung gegehen, bei welcher sie sich auf den ersten Anblick mit sonstigen geschichtlichen Verhältnissen in eine treffende Verhindung setzen lässt, indem er annimmt,

der Brief sei an die palästinensischen Christen gerichtet zu einer Zeit, in welcher die jüdische Hierarchie endlich dazu geschritten war, sie als Abtrünnige von der jüdischen Religionsgemeinschaft auszuschliessen, er habe die Absicht sie über diese Ausschliessung zu trösten und den Zweifeln an der göttlichen Sendung Jesu entgegenzutreten, welche sich unter solchen Umständen bei ihnen desto eher entwickeln konnten, je schwerer es ihnen fallen musste, aus der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes auszuscheiden und auf die Verehrung Gottes an heiliger Stätte zu verzichten (ähnlich Ebrard S. 411, nur mit dem Unterschied, dass er nicht eine schon geschehene, sondern eine erst drohende Ausschliessung der Leser vom Tempelkultus annimmt). Allein, so gewiss es ist, dass eine derartige Lage der jerusalemischen Christen allerdings einen geeigneten Anlass zu einem Trost- und Ermahnungsbriefe ähnlicher Art wie unser Brief es ist abgegeben hätte, so würde doch dieser selbst ganz und gar nicht in Verhältnisse, wie sie hier angenommen werden, gepasst haben. Man vergegenwärtige sich nur genau, in welcher Art und Weise der Verfasser unter obiger Voraussetzung zu Werke gehen musste. Er hätte seinen Lesern sagen müssen, dass bisher, für die erste Zeit einer noch weniger entwickelten christlichen Erkenntniss, die fortwährende Theilnahme am mosaischen Kultus noch gestattet gewesen, dass es aber jezt, seitdem eine übertriebene Anhänglichkeit an denselben sich als gefährliche Versuchung zum Abfall vom Glauben an Christus erweise, hohe Zeit sei ihrer Unvereinbarkeit mit lezterem sich bewusst zu werden und daher jenes schwere Geschick der Ausschliessung aus dem jüdischen Kirchenverbande mit Ergebung auf sich zu nehmen. Statt dessen aber bezeichnet er diese Anhänglichkeit an den jüdischen Kultus als etwas Fremdartiges, das erst jezt durch Lehren Einzelner in der Gemeinde seiner Leser verbreitet zu werden suche (13, 9 *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν*, welches *βρώμασιν*, wie namentlich Bleek gut nachweist, wegen des gleich Nachfolgenden jedenfalls vorzugsweise auf Opfermahlzeiten und

höchstens neben diesen auch auf mosaische Speisegebote zu beziehen ist), und wenn V. 13 (*ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες*) allerdings in einer der obigen Ansicht günstigen Weise so genommen werden zu können scheint: Lasst uns die jüdische Volks- und Religionsgemeinschaft, in welcher wir uns bisher befanden, verlassen und uns einzig an Christus halten, so erweist sich auch diess bei genauerer Betrachtung der Sache als unzulässig, da der Verfasser, wenn diess der Sinn wäre, sich selbst als einen bisher noch innerhalb des Judenthums stehenden Christen bezeichnen würde, was nicht angenommen werden kann, mag er nun Paulus oder ein Anderer sein, und die Worte sind daher vielmehr so zu verstehen: „Wir wollen uns wie durch *διδαχαὶ ξέναι καὶ ποικίλαι* so auch durch *ὀνειδισμοί* von Seiten der Juden nicht beirren, nicht zum ungläubigen Judenthum hinüberziehen oder gar zu einem völligen Zurücktreten in jenes verleiten lassen, sondern fest und entschieden alle Gemeinschaft mit ihm aufgeben und mit unserm Herrn die für uns daraus erwachsenden Schmähungen, wie sie auch schon er erleiden musste, geduldig auf uns nehmen;“ das Wort *ἐξερχώμεθα* setzt der Verfasser theils mit Rücksicht auf das V. 12 über Jesus gesagte (*διὸ καὶ Ἰησοῦς — ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν*), theils mit Rücksicht auf diejenigen seiner Leser, welche durch ihre Hinneigung zum Judenthum bereits gewissermaassen innerhalb desselben sich befanden und daher aufgefordert werden mussten, aus demselben „herauszutreten.“ Dieses Alles aber passt offenbar auf die jerusalemische Christenheit nicht, da ihre Theilnahme am Tempelkultus nicht auf „fremden Lehren“ oder auf Furcht vor jüdischen Schmähungen beruhte, sondern ein altes durch den Vorgang der Apostel geheiligtes Herkommen war. Noch weit weniger kann angenommen werden, die Hinneigung der Leser zum Judenthum sei durch den Wunsch hervorgerufen gewesen, der von Seiten der jüdischen Hierarchie drohenden Exkommunikation oder falls sie schon geschehen war den unangenehmen Folgen derselben zu entgehen; in diesem Falle konnte der Verfasser nicht blos von *ὀνειδισμοί* reden, die sie

von ihren ehemaligen Glaubensgenossen zu erdulden hatten, sondern er musste sich viel bestimmter darüber aussprechen, dass die Leser diese für sie schmerzliche Ausstossung aus der jüdischen Nationalität geduldig ertragen möchten, er musste nicht in dem Tone des Tadels und Vorwurfs, sondern in dem des Mitleidens sie über dieses ihr Schicksal zu beruhigen suchen; er musste namentlich in der Stelle 13, 10—14 so argumentiren: „wenn die Anhänger der jüdischen Religionsverfassung euch aus ihrer Mitte ausschliessen, so erkennet darin eben eine göttliche Weisung, dass ihr mit ihnen nichts mehr zu schaffen habt," allein statt dessen sagt er blos diess: „die Juden haben nicht das Recht von unserm Opferaltar zu essen, folglich sollt auch ihr nicht an dem ihrigen theilhaben wollen, sondern erkennen, dass keine Gemeinschaft zwischen ihnen und uns stattfinden kann," er sagt nicht „die Juden wollen euch, sofern ihr an Christus glaubt, nicht mehr in ihrer Mitte dulden, und diess müsst ihr eben mit Geduld ertragen," sondern „die Juden und jüdischen Lehren gehören nicht in eure Mitte, da sie mit Christus nichts zu thun haben," er sezt folglich nicht eine Exkommunikation der Christusgläubigen von Seiten der Juden voraus, sondern eine Hinneigung der Ersteren zum Judenthum, einen Mangel an Bewusstsein über den Unterschied des Christlichen und Jüdischen, der schwerlich stattgefunden haben würde, wenn von Seiten der jüdischen Kirche jene Ausstossung wirklich über sie verhängt worden wäre oder doch in Aussicht gestanden hätte. Neben dem aber ist diese Ansicht auch deswegen nicht haltbar, weil eine Exkommunikation der Christen vor den Zeiten des jüdischen Kriegs, und zwar insbesondere wenn sie, wie Thiersch glaubt, zugleich mit der Hinrichtung des Jakobus erfolgt sein sollte, nicht nachweisbar ist, sondern vielmehr geradezu durch die Angabe des Josephus (Ant. XX. 9, 1) widerlegt wird, dass jener von dem sadducäischen Hohepriester Ananus gegen die jerusalemische Gemeinde geführte Schlag die öffentliche Meinung in der Hauptstadt und zwar namentlich die Zustimmung der pharisäischen Partei (ὅσοι ἐδόκουν — τὰ περὶ τὰς νόμους ἀκριβεῖς a. a. O.)

keineswegs für sich hatte; dass aber ohne Theilnahme der leztern eine Exkommunikation der Christusgläubigen zu Stande gekommen wäre, ist gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Auch dieser Versuch, den Hebräerbrief mit der Geschichte der jerusalemischen Gemeinde in Verbindung zu bringen, lässt sich somit in keiner Weise festhalten; je genauer man vielmehr Beides mit einander zusammenhält, desto mehr tritt überall nur die gänzliche Verschiedenheit zwischen den Ἑβραῖοι des Briefs und den palästinensischen Christen und zwischen den auf beiden Seiten stattfindenden geschichtlichen Verhältnissen in ihr volles Licht. Nicht anders verhält es sich auch mit derjenigen Begründung der herkömmlichen Ansicht, welche Delitzsch, in richtiger Einsicht der Undurchführbarkeit der von Thiersch versuchten Kombination, a. a. O. S. 283 f. gegeben hat. Er geht von den zwei Säzen aus, dass nirgends im Briefe der Besuch des Tempels oder die Beobachtung jüdischer Satzungen als das Wesentliche der Verleugnung Christi erscheine, vor welcher er warnt, und dass überhaupt auf die Frage, ob die Leser selbst sich für noch gebunden an das jüdische Gesez halten sollten oder nicht, nur 13, 9 in sehr indirekter Weise Bezug genommen werde. Bedenke man nun, fährt Delitzsch fort, dass dennoch der ganze Brief darauf ausgehe, die Leser durch die Darlegung der Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung über die alttestamentliche von alttestamentlicher Gesezlichkeit abzuziehen und gegen die Gefahr das Rückfalls in das Christum verleugnende Judenthum zu waffnen, so müsse es einen besondern Grund haben, dass nirgends über die fortgehende Beobachtung alttestamentlicher Satzungen ein direktes Verwerfungsurtheil ausgesprochen, nirgends auf die Unvereinbarkeit jüdischer Gesetzesbeobachtung (z. B. auch der Beschneidung und Sabbathfeier) mit dem Christenthum eingegangen werde; dieses auffallende Verfahren könne nur aus der bestimmten Absicht der Vermeidung einer direkten Polemik gegen judenchristliche Gesezbeobachtung erklärt werden, und diese Absicht könne selbst wiederum nur in einer weisen Zartheit gegen die Leser des Briefes ihren Grund

gehabt haben. Eine so weise Zartheit sei nun aber gegen keine Gemeinde pflichtmässiger und durch die Umstände gebotener gewesen als gegen die Muttergemeinde in Jerusalem, welche in jüdischem Boden und in jüdischer Luft erwachsen, und deren Bruch mit dem Judenthum nicht durch stürmische Forderungen zu erzwingen, sondern von göttlicher Führung zu erwarten war. Diese Beweisführung scheint uns theils nicht streng genug zu sein, sofern zarte Rücksichten dieser Art auch andern judenchristlichen Gemeinden gegenüber am Platze sein konnten, theils aber auch auf unrichtigen Voraussetzungen zu beruhen. Die fortgehende Beobachtung alttestamentlicher Satzungen wird doch in der Stelle 13, 9 bestimmt und direkt genug als etwas dem Christenthum „Fremdes," dem Vertrauen auf die „Gnade" Zuwiderlaufendes, ein für allemal Aufzugebendes bezeichnet, obwohl der Verfasser sich hier allerdings kurz fasst, weil nach der Ausführlichkeit, mit welcher er seinen ganzen Brief hindurch die Abschaffung des Gesezes durch den neuen Bund behandelt hatte, eine abermalige weitläufigere Auseinandersezung hierüber nicht mehr in seinem Plane liegen konnte; das Stillschweigen von der Beschneidung und Sabbathfeier lässt auch noch andere Erklärungen als die aus einer zarten Rücksicht auf die Urgemeinde zu, es kann darin seinen Grund haben, dass der Verfasser bei seinen Lesern das Festhalten an der Sitte der Beschneidung und die Sabbathfeier, die ja auch die spätere orientalische Kirche beibehielt, ganz unverfänglich fand, theils weil sie geborene Juden waren, theils weil ihm selbst der Unterschied des Christenthums vom Judenthum nicht sowohl in der Befreiung vom Geseze überhaupt und von allen seinen einzelnen Institutionen als vielmehr in der wahrhaften und geistigen Versöhnung besteht, die das Opfer Christi in Vergleich mit den alttestamentlichen Sühnopfern und Reinigungen bietet; bei Paulus wäre jenes Schweigen von Beschneidung und Sabbath allerdings auch einer rein judenchristlichen Gemeinde gegenüber schon mehr auffallend, nicht aber bei unserem Verfasser, und zudem ist zu beachten, dass auch Paulus wenigstens im Römerbrief

(14, 6. ff.) die Feier einzelner heiliger Tage als ein Adiaphoron betrachtet und an den Judenchristen nicht das Festhalten der Beschneidung (der er vielmehr zugesteht, dass sie „nütze“ 2, 25.), sondern nur ein falsches Vertrauen auf dieselbe und ein verkehrtes Herabsehen des Beschnittenen auf den Unbeschnittenen tadelt. Dass aber der Verfasser die Gesezesbeobachtung nicht geradezu als Verleugnung Christi betrachtet, ist gar nicht blos aus zarter Rücksicht auf die jerusalemischen Christen zu erklären, sondern einfach daraus, dass sie ja wirklich auch nicht eine Verleugnung Jesu war, so lange man ihn als Messias anerkannte, und wenn er nicht ausdrücklich gegen (fortwährenden und regelmässigen) Tempelbesuch auftritt, so beweist auch diess vielmehr nur, dass er nicht an jerusalemische, sondern an nicht palästinensische Judenchristen schreibt. — Wie im Bisherigen jeder Versuch der herkömmlichen Ansicht eine neue Stütze zu geben vielmehr dazu gedient hat, uns für die Unrichtigkeit derselben nur immer wieder neue Beweise in die Hand zu geben, so gilt diess endlich auch von der Modifikation, in welcher Hase dieselbe aufgestellt hat (Winer und Engelhardt, neues krit. Journal II. 265 ff.). Hase versteht unter den Hebräern nicht jerusalemische, sondern anderweitige, in entfernteren Gegenden von Palästina wohnende Judenchristen, welche Jesus gar nicht oder nur flüchtig gesehen und von Seiten der jüdischen Machthaber noch keine blutigen Verfolgungen erlitten hatten. Bei dieser Voraussezung fallen zwar einige der Schwierigkeiten hinweg, welche sich gegen die Annahme jerusalemischer Christen erheben, aber nicht zugleich diejenigen, welche gegen palästinensische Christen überhaupt im Obigen geltend gemacht worden sind; namentlich bleibt die Nichterwähnung der persönlichen Wirksamkeit Jesu bei den Ἑβραῖοι auch hier höchst auffallend. Wenn aber Hase weiter glaubt, dass die Hervorhebung der höheren Würde Jesu am Anfange des Briefes auf Judenchristen führe, welche an dieser Würde zweifelten, d. h. auf Nazarener und Ebioniten [1]),

1) Die Voraussetzung einer in Kap. 1 und 2 enthaltenen Polemik

so scheint uns dieser Schluss auf einer nicht ganz richtigen Ansicht von der Tendenz dieses Abschnittes zu beruhen. Weder hier noch sonst tritt der Verfasser einer zu niedern dogmatischen Anschauung von der Person Christi entgegen, sondern was er bekämpft ist theils der Anstoss, den viele seiner Leser immer noch an einem leidenden und sterbenden Messias nahmen (2, 9—18. 9, 16—23. 10, 29.), theils die wohl eben hieran sich anknüpfende völlige Leugnung der Messianität Jesu, die er nach Stellen wie 10, 29. 6, 4—8. 12, 24 wenigstens bei einigen unter ihnen voraussezt oder doch befürchtet. Nicht an der göttlichen Natur Jesu zweifelten die Leser, sondern gegen seine Messianität drohten Zweifel einzureissen; nicht mit Christen, die dem Evangelium treu anhiengen und nur in Bezug auf das Dogma von der Person Christi noch zu niedere Ansichten hegten, sondern mit solchen, die vom Christenthum und damit auch von der Verehrung gegen die Person seines Stifters abzukommen mehr oder weniger in Gefahr waren, hat es der Verfasser zu thun. Hase geht sogar so weit, anzunehmen, der Verfasser sei selbst Nazarener oder Ebionit, aber von derjenigen Fraktion, welche doch in Vergleich mit dem vulgären Ebionitismus eine höhere Ansicht von Christus hatte; er sucht diess zu begründen durch den Saz, dass die Stelle Hebr. 1, 3. 4. mit der Angabe des Epiphanius haer. 30, 3 *ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων τε κυριεύοντα καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν*

---

gegen ebionitischen Engeldienst, die ich früher in meinem joh. Lehrb. S. 388 für die richtige hielt, erkenne ich jezt als unhaltbar; der Verfasser zieht die Engel blos deswegen in den Kreis seiner Betrachtung herein, weil er, mit Rücksicht auf das bei seinen jüdischgebildeten Lesern vorauszusetzende Interesse für die Engel als Vermittler zwischen Gott und Welt, die hohe Würde Christi durch genaue Auseinandersetzung seines Verhältnisses zu ihnen schärfer bestimmen und zugleich aus der Kap. 1 nachgewiesenen Erhabenheit Christi über die Engel die Erhabenheit der durch Christum gegebenen Offenbarung über das durch Engel gegebene alttestamentliche Gesez erkennen lassen will (2, 2).

ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι (vgl. ebd. §. 16) die grösste Aehnlichkeit zeige, ja er nimmt geradezu an, dass diese ebionitische Ansicht von Christus von keinem Anderen als eben unsrem Verfasser herrühre. Allein wenn Hebr. 1, 3 ff. die Erhabenheit Christi über die Engel hervorgehoben wird, so ist diess noch nicht die ebionitische Christologie; die leztere weiss nichts von den Eigenschaften der υἱότης, der Gottebenbildlichkeit, der weltschöpferischen Thätigkeit, die unser Verfasser Christus beilegt, wie auf der andern Seite der Leztere weit davon entfernt ist, Christus als ein „geschaffenes" Wesen anzusehen. Genauer betrachtet ist vielmehr die Stelle 1, 3—14 nur wiederum ein Beweis, dass der Verfasser nicht an palästinensische Judenchristen geschrieben haben kann. Diesen Leztern gegenüber, welche Jesum noch einfach als den israelitischen Messias, als den durch die Geistesmittheilung zum Χριστός erhobenen παῖς θεοῦ (A. G. 3, 13. 4, 27. 2, 36.) oder höchstens mit dem Apokalyptiker als die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, als das erste und höchste Geschöpf Gottes betrachteten, hätte er die absolut göttliche, weltschöpferische Natur und Würde, die er ihm zuschreibt, sowie seine Berechtigung die von V. 8 an angeführten alttestamentlichen Stellen in diesem Sinne zu nehmen und auf Christus anzuwenden, doch wohl erst näher zu begründen gehabt, ihnen gegenüber hätte er sich schwerlich so einfach kategorisch über den υἱός ausgedrückt, sondern ohne Zweifel versucht in irgend einer Weise seine Lehre ihrem Vorstellungskreise näher zu bringen; statt dessen aber spricht er alle jene hohen Prädikate des υἱός als etwas sich von selbst Verstehendes, auch bei seinen Lesern nicht erst eines bestimmteren Beweises Bedürftiges aus, und dieser Umstand führt uns auf ganz andere christliche Kreise als auf die des palästinensischen Judenchristenthums, er führt uns in Gebiete, in welchen ganz andere Voraussezungen zu einer höhern, spekulativern Christologie vorhanden waren als in Palästina; kurz von welcher Seite wir den Brief betrachten mögen, gerade hieher will er ganz und gar nicht passen, gerade hieher kann er am allerwenigsten gesezt werden, so sehr man

es auch auf manchen Seiten bedauern mag, dass auf diese Art demselben die interessante Eigenschaft, ein Sendschreiben eines Mannes aus der paulinischen Schule oder gar des Apostels Paulus selbst an die Ur- und Mutterkirche der ganzen Christenheit zu sein, entzogen wird. [1])

Nachdem sich uns die Bestimmung des Briefes für jerusalemische Christen als unannehmbar erwiesen, scheint es am natürlichsten, zunächst sich darnach umzusehen, ob etwa eine andere unter denjenigen Gemeinden, welche im apostolischen Zeitalter eine besondere Stellung einnehmen, sich dazu eigne, als sein Bestimmungsort angesehen zu werden. Von Antiochia, wohin Böhme die Leser des Briefes versetzte, kann, wie schon Bleek (Brief an die Hebräer I, 52.) gezeigt hat, keine Rede sein, weil diese Stadt schon von

---

1) Einen lezten, aber freilich vollends ganz unhaltbaren Versuch, die Bestimmung des Briefs nach Jerusalem zu retten, stellt uns die Ansicht Ebrards dar (S. 413). Dieser Gelehrte sieht wohl ein, dass der Brief nicht an die Muttergemeinde des Christenthums, die viele persönliche Jünger Jesu unter sich zählte, geschrieben sein kann, und ergreift daher mit Rücksicht auf die Stelle 5, 12 *πάλιν χρείαν ἔχετε τὸ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* den Ausweg, der Brief sei für einen geschlossenen Kreis von Neophyten in Jerusalem bestimmt gewesen, welche, aus Angst vor der Exklusion vom Tempelkultus scheu geworden, Miene machten sich vom Christenthum wieder zurückzuziehen (10, 25), desshalb neu in Unterweisung genommen waren, und zu deren Unterricht nun der Hebräerbrief eine Art von Leitfaden bilden sollte. — Es bedarf keiner nähern Ausführung darüber, dass die angeredeten Leser durch den ganzen Brief hindurch dieselben Personen sind, und dass daher, wenn 10, 24. ff. 32 ff. 13, 17. 24. klar ist, dass die Leser als eine Gemeinde, nicht blos als ein Theil einer solchen, zu denken sind, diess auch von 5, 12. ff. gilt; ebenso wäre es unerklärlich, dass der Verfasser diesen seinen „Leitfaden“ nicht den Lehrern, die sich seiner beim Unterricht jener Neophyten bedienen sollten, sondern diesen selbst zugesandt und an jene Lehrer auch nicht ein einziges Wort über ihr wichtiges Geschäft gerichtet hätte. Richtig ist jedoch diess, dass die Leser allerdings noch nicht gar zu lange bekehrt sein konnten.

früher Zeit an vorzugsweise Sitz des Heidenchristenthums war; auch führt nirgends auch nur die geringste Spur der geschichtlichen Ueberlieferung auf die antiochenische Gemeinde, obwohl gerade in der syrischen Kirche die Ansicht, dass der Brief paulinisch sei, vom dritten Jahrhundert an besonders viele Vertheidiger für sich hatte. Eher könnten die Leser in einem Lande gesucht werden, das auch sonst als Hauptsiz des Judenchristenthums erscheint und so viele gegen dasselbe gerichtete Briefe hervorgerufen hat, nämlich in Kleinasien. Man könnte dieses Land wahrscheinlich finden, weil 13, 23 gesagt ist, dass Timotheus mit dem Verfasser die Leser besuchen werde; da Timotheus aus Kleinasien stammte und auch sonst als vorzugsweise in diesem Lande thätig erscheint, so könnte man zu der Annahme geneigt sein, dass auch hier Kleinasien sein nächstes Ziel gewesen sein werde, und zwar um so mehr, als es sehr natürlich scheinen kann, dass Timotheus nach seiner Befreiung aus seiner Gefangenschaft (in Rom) zunächst sich dahin wandte, wo er schon bisher bekannt und wirksam gewesen war. Indess lässt sich doch ebensogut annehmen, dass er gerade desswegen, weil in Kleinasien namentlich auch durch seine Mitwirkung das Evangelium bereits eine ansehnliche Ausbreitung gewonnen hatte, nach seiner Befreiung ein neues Missionsgebiet (vgl. Schulz, Hebräerbr. S. 16) aufsuchte oder doch als der Verfasser schrieb etwas der Art im Sinn hatte, und es kann folglich aus dieser Stelle kein Schluss dieser Art auf die Heimath der Leser gezogen werden. Man könnte aus V. 23 und 24 eher diess vermuthen, dass der Brief nicht Kleinasien im Auge habe; einmal wäre es auffallend, dass in einem dahin geschriebenen Briefe nicht auch neben Timotheus noch anderer Apostelgehülfen, die in Kleinasien gewirkt hatten, Erwähnung geschieht (vgl. dagegen Eph. 6, 21. Kol. 4, 10—14. 2 Tim. 4, 10 ff.), und sodann scheint der kurze Gruss ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας eher darauf hinzuweisen, dass zwischen der Gemeinde des Verfassers und der italischen Christenheit keine so enge Bekanntschaft und kein so reger Verkehr stattfand, wie zwischen Rom und Kleinasien. Im

Einzelnen hat man theils an Galatien, theils an die Leser des ersten petrinischen Briefs (s. Bleek I, 46 ff.), theils an die Gegenden von Ephesus und Kolossä (Baumgarten-Crusius, s. dag. Lücke, Stud. und Krit. 1830 S. 451.), theils und zwar schon im Alterthum (Philostr. haer. 89), an Laodicea gedacht und mit dieser Annahme die weitere Hypothese in Verbindung gesezt, dass unser Brief die Kol. 4, 16. erwähnte *ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείων* sei (so Stein, vgl. auch Schneckenburger Beiträge S. 153 ff.), wogegen aber der Umstand spricht, dass wir wie sonst in Kleinasien so namentlich auch in Laodicea keineswegs eine ganz oder grösstentheils aus Juden bestehende Gemeinde voraussezen dürfen, und zwar um so weniger, als theils die Bestimmung Kol. 4, 16, dass der Kolosserbrief auch den Laodicenern mitgetheilt werden soll, theils die Stelle Kol. 2, 1—8 (*ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ κ. τ. λ.*) zeigt, dass in beiden Gemeinden die Verhältnisse die gleichen waren, d. h. dass in beiden die Mehrzahl aus Heidenchristen bestand, welche vor einzelnen judaistischen Irrlehrern gewarnt werden sollten. Sodann lässt sich auch diess nicht denken, dass die Bestimmung unsres Briefs für die Gemeinde von Laodicea so fast ganz in Vergessenheit hätte gerathen sollen, da doch die obige Stelle des Kolosserbriefs die Erinnerung an einen Laodicenerbrief stets wach erhalten musste (Weiteres gegen diese Ansicht s. bei Anger, Laodicenerbrief S. 31 ff.). Credner schloss (wenigstens in der Einleitung zum N. T. S. 564, wogegen er sich in seiner Schrift: das Neue Testament nach Zweck und Ursprung u. s. w. nicht mehr bestimmt über die Leser erklärt) aus der Bekanntschaft der Empfänger mit Timotheus auf Leser in Lykaonien; aber auch hiegegen entscheidet der Umstand, dass wir gerade in diesen Gegenden am wenigsten eine unvermischte judenchristliche Gemeinde voraussezen können, und dass eben sonst kein Datum für diese Annahme aufzufinden ist; auch würde man erwarten, dass die Nachricht von der Befreiung des Timotheus etwas ausführlicher gehalten und mit mehr Interesse mitgetheilt wäre, wenn der Brief in die Heimath dieses Apostelgehülfen bestimmt war. Die Ansicht, dass der Brief nach Rom gerichtet

sei, habe ich früher selbst, nach dem Vorgange Baur's (Ursprung des Episkopats S. 143) namentlich mit Rücksicht auf seine häufige Benüzung in dem ersten klementinischen Brief für nicht unwahrscheinlich gehalten (Jahrb. 1850. S. 242), finde sie aber dessungeachtet jezt sowohl mit dem vorherrschend heidenchristlichen Charakter der römischen Kirche als mit 13, 24 (ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) unvereinbar. Dieses οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας kann nicht von italischen Christen, die dazumal sich ausserhalb Italiens befunden hätten, und von einem Grusse derselben an die römische Gemeinde verstanden werden, da es in diesem Fall unbegreiflich wäre, warum der Verfasser nicht auch von denjenigen (ausseritalischen) Christen, bei welchen sich diese italischen Brüder (der Voraussezung nach) aufhalten mussten, gegrüsst, und namentlich warum er das enge Verhältniss zwischen ihnen und den Römern nicht in der Grussformel stärker hervorgehoben hätte. Nach V. 19 war zudem der Verfasser, wenn er nach Rom schrieb, selbst ein Mitglied der dortigen Gemeinde und gehörte folglich auch selbst zu diesen οἱ ἀπὸ Ἰταλίας, daher man auch hievon aus wiederum nicht begreift, warum er sich über dieselben wie über ihm ganz fremde und fernestehende Personen ausdrückt. Das Wort muss vielmehr Christen in Italien bezeichnen, von welchen der Verfasser seine Leser grüsst, weil er selbst von Italien aus schreibt. Die Kürze des Ausdrucks kann bei der sonstigen kurzen Fassung des Schlusses nicht auffallen, und sie erklärt sich zugleich auch daraus, dass der Verfasser wohl keine ausdrücklichen Grüsse von den Gemeinden Italiens *in corpore* zu bestellen hatte, sondern zunächst nur aus seiner nächsten Umgebung, so dass er namentlich die Bezeichnung αἱ ἐκκλησίαι κ. τ. λ. nicht gebrauchen konnte. Sodann liesse sich eine längere Gefangenschaft des Timotheus schwerlich anderswo denken als in Rom (aus Anlass der Gefangenschaft des Paulus), so dass also auch hienach der Verfasser nicht in diese Stadt, sondern eher aus ihr oder vielmehr aus ihrer Nähe (V. 23.) geschrieben haben müsste. Die spätere beharrliche Verwerfung des paulinischen Ursprungs und der

Kanonicität unsres Briefs von Seiten der älteren römischen Kirche würde zwar nicht gerade unbedingt dagegen beweisen, dass er ursprünglich ihr bestimmt gewesen war (vgl. Jahrb. a. a. O. S. 255.), man könnte allen hieraus zu ziehenden Folgerungen den Umstand entgegenhalten, dass das unter dem Namen des ersten klementinischen Briefs bekannte Sendschreiben der römischen Kirche an die korinthische den Hebräerbrief so vielfach benützt hat; aber es ist doch zu bedenken, dass eine solche Benützung bei der Abfassung eines Schreibens, in welchem sich ein so entschiedenes Interesse für die Hervorhebung der höhern Würde Christi zeigt, sehr begreiflich ist, auch wenn der Brief weder nach Rom gerichtet noch als paulinisches Sendschreiben anerkannt war, und natürlicher erscheint jene Verwerfung seines apostolischen Ursprungs von Seiten Roms doch, wenn derselbe von Anfang an für diese Gemeinde etwas Fremdes gehabt hatte und nie und nirgends eine Ueberlieferung da war, welche ihn als ein ursprünglich ihr angehöriges Denkmal der apostolischen Zeit bezeichnete.

Während alle bisher betrachteten Voraussetzungen über die Leser des Briefs — weitere, keiner Widerlegung bedürftige Vermuthungen s. bei Bleek I. 51. f. Delitzsch S. 284. f. — theils die mannigfaltigsten Schwierigkeiten gegen sich, theils viel zu wenig positive Gründe für sich haben, vereinigen sich vielmehr alle innere und äussere Merkmale dahin, seine Leser nach Alexandria zu setzen, wie diess unter den Neuern vorzugsweise von Wieseler geschehen ist. Da der Letztere diese Ansicht zum Theil in einer Art und Weise begründet hat, bei welcher es ihren Gegnern leicht war, ihm manche sehr triftige Einwendungen entgegen zu stellen (so namentlich der, schon von Bleek vermuthungsweise hingestellten Behauptung, dass in Kap. 9 der Verfasser den Tempel zu Leontopolis im Auge habe, wogegen Delitzsch S. 280. f. schon das Nöthige bemerkt hat), so ist es nothwendig, auf die einzelnen Punkte, welche für Alexandrien sprechen, genauer einzugehen. Die Annahme, dass der Brief für Judenchristen in Aegypten bestimmt sei,

ist einmal frei von allen jenen Schwierigkeiten, welche sich überall aufdringen, sobald die Leser in einer andern Region der Christenheit des ersten Jahrhunderts gesucht werden. Es lässt sich z. B. sehr wohl denken, dass in den Jahren 60—70 in Aegypten eine noch ganz oder doch bei Weitem grösstentheils aus Juden bestehende christliche Gemeinde vorhanden war, indem nirgends eine sichere Spur davon ist, dass das Heidenchristenthum in Aegypten frühzeitig eine Ausbreitung gewonnen hätte, oder dass Männer von entschieden paulinischer Richtung hier für die Verkündigung des Evangeliums thätig gewesen wären. Die Sage, dass Barnabas in Alexandria gewirkt habe (vgl. Winer, Realwörterbuch u. d. Art. Barnabas; Hom. Clem. 1, 9), ist wohl erst daraus entstanden, dass der nach Alexandrien gehörige und hier besonders hochgehaltene unächte Brief, der seinen Namen führt, eine sehr nahe Bekanntschaft zwischen ihm und seinen (alexandrinischen) Lesern (vgl. Kap. 1. 21) und somit auch einen längern Aufenthalt bei ihnen vorauszusetzen schien, und auch dann, wenn ihr wirklich etwas Geschichtliches zu Grunde liegen sollte, steht dessungeachtet eine Wirksamkeit dieses Mannes in Alexandria der Annahme keineswegs entgegen, dass die dortige Gemeinde in damaliger Zeit noch blos aus Juden bestand; denn Barnabas, obwohl er sich Gal. 2, 9 mit Paulus die Heidenmission zu seinem Berufsgebiet erwählt, scheint doch diesem Felde sich keineswegs ausschliesslich gewidmet zu haben, was schon aus der grösseren Abhängigkeit von der streng judenchristlichen Partei, die er gleich nachher 2, 13 zeigt, zu schliessen ist, und zudem scheint seine Wirksamkeit in Alexandria jedenfalls eine vorübergehende gewesen zu sein, da sie sonst wohl bestimmtere geschichtliche Spuren hinterlassen haben würde. Der unter Hadrian geschriebene [1]) Barnabasbrief zeigt, dass

1) Vgl. meine Schrift über den Ursprung der synoptischen Evangelien S. 121. Hilgenfeld (die apostolischen Väter S. 28 f.) behauptet zwar, dass meine Ansicht über die betreffende Stelle des Barnabasbriefs auf einem Missverständnisse derselben be-

noch in den ersten Jahrzehenten des zweiten Jahrhunderts das Judenchristenthum in Alexandria noch keineswegs überwunden

---

ruhe, aber ich glaube dessungeachtet, dass ich dieselbe richtig aufgefasst habe, und dass den Bemerkungen Hilgenfelds eine nicht ganz zutreffende Auffassung des Gedankengangs in Kap. 16 zu Grund liegt, was ich jedoch hier nicht nachweisen kann. — Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass sich in meiner oben angeführten Schrift S. 119 die unrichtige Voraussetzung eingeschlichen hat, als führe Eusebius H. E. 3, 5 seine Erzählung von der Auswanderung der jerusalemischen Christen ins Ostjordanland auf Aristo von Pella zurück; es geschieht diess vielmehr nur bei der 4, 6 erzählten Vertreibung der Juden aus der Umgebung Jerusalems unter Hadrian.

Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit in Betreff der von Ewald in dem neusten Hefte seiner Jahrbücher für biblische Wissenschaft gegebenen Anzeige meiner Schrift über die Evangelien Einiges zu bemerken. Ich würde es als völlig überflüssig betrachten, auf eine Beurtheilung, die ganz in dem längst zur Genüge bekannten absprechenden und schmähenden Tone dieses Gelehrten gehalteu ist, etwas zu erwiedern, wenn er sich darauf beschränkt hätte, was ihm an meinen Untersuchungen im Einzelnen nicht gefallen mag herauszuheben und gegen die Gesammtansicht aus der sie hervorgegangen sind in der von ihm nun eben einmal beliebten Art und Weise sich vernehmen zu lassen. Allein Hr. Prof. Ewald hat sich nicht einmal die Mühe genommen, über meine Schrift wahrheitsgetreu zu referiren, sondern mir Behauptungen untergeschoben und Fehler aufgebürdet, die in derselben ganz und gar nicht zu finden sind, und gegen diese Entstellung des Thatbestandes muss ich mich erklären. Was er S. 267 f. über meine Ansicht von den ersten Anfängen einer Evangelienliteratur und von der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien berichtet, ist theils nur halb wahr, theils vollkommen unrichtig, und dasselbe gilt, wie sich jeder Unbefangene leicht überzeugen kann, von den angeblichen Selbstwidersprüchen, in welche ich mich nach seiner Behauptung hier und bei andern Punkten verwickelt habe; diese Widersprüche, aus denen die Unwissenschaftlichkeit und Ungründlichkeit meiner Untersuchung hervorgehen soll, hat lediglich Hr. Ewald in dieselbe hineingetragen, obwohl er mir den (freilich ebenso ungegründeten) Vorwurf macht, seine Ansichten nicht nur oberflächlich, sondern auch auf eine wenig gewissenhafte Art widerlegt zu haben. Auf seine weitern unbewiesenen Ausstellungen

war (s. besonders Kap. 4.), und dass die dortige Christenheit, obwohl sie jetzt grösstentheils aus geborenen Heiden bestand (K. 4. extr. 16 med.), eine noch ganz (alexandrinisch) jüdische Bildung hatte, wie diess aus dem ganzen Charakter des Briefs und insbesondere aus seinen so vielfach an Aristeas und Philo erinnernden allegorischen Deutungen des alten Testaments hervorgeht (vgl. Kap. 10 mit *Aristeae hist. de leg. div. translat. in opp. Josephi ed. Haverk.* Vol. 2, p. 117. sq.); diese jüdische Bildung aber war ohne Zweifel ein Erbtheil des jüdischen Grundstockes, aus welchem sie sich ursprünglich hervorgebildet hatte. Die Leser des Hebräerbriefs, sowie der Verfasser selbst, hatten nach 2, 3 das Evangelium von unmittelbaren Jüngern Christi erhalten — woraus zugleich hervorgeht, dass Barnabas wenigstens nicht der Gründer der alexandrinischen Kirche war, da er nicht zu dem Kreise der Augenzeugen gehörte, wie Wieseler S. 505 gezeigt hat —, und diese Verkündiger des Evangeliums (die übrigens nicht unter die zwölf Apostel gehörten, da der Verfasser diesen Umstand gewiss hervorgehoben hätte, vgl. S. 370. f.) waren zugleich ihre, zur Zeit der Abfassung des Briefes erst kürzlich verstorbenen ersten Vorsteher geworden (*μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* 13, 7; vgl. was die Bedeutung von *λαλεῖν*, „erstmalige Verkündigung", wie so oft in der Apostelgeschichte, betrifft, 1, 1. 2, 2. 3. 3, 5. 9, 19.). Auch diess stimmt mit unserer Annahme ganz gut zusammen; denn was ist leichter zu denken, als dass etwa um die Zeit nach der Tödtung des Stephanus, in welcher das Evangelium durch versprengte jerusalemische Christen zuerst in weitere Kreise getragen wurde (vgl. A. G. 11, 19. ff.), einzelne Jünger Jesu von Palästina aus in das benachbarte Aegypten, wo unter der hier so zahlreichen Judenschaft eine so reiche Ernte zu erwarten war, auswanderten, hier das Evangelium zunächst blos Juden verkündigten und,

einzugehen ist hier nicht der Ort; das Bisherige genügt zu zeigen, was von den Urtheilen dieses Mannes über Arbeiten Anderer, die es wagen ihm gegenüber ihre eigene Ansicht zu haben, zu halten ist.

nachdem sie in Alexandrien eine nicht unbedeutende judenchristliche Gemeinde gegründet, auch ferner an ihrer Spitze blieben, gerade wie die zwölf Apostel, nachdem das Christenthum durch ihre Thätigkeit schon längst in Jerusalem Wurzel gefasst, wenigstens theilweise fortwährend in der Mitte der dortigen Gemeinde ihren Aufenthalt hatten? [1]) Unter dieser Voraussetzung ist der Umstand, dass die Gemeinde, die der Brief im Auge hat, ausschliesslich aus Juden bestand, sehr erklärlich, indem diese palästinensischen Sendboten ähnlich wie die Urapostel zunächst die Bekehrung ihrer Volksgenossen als die ihnen zugewiesene Aufgabe betrachteten (vgl. *μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις* A. G.

---

1) Die Nachricht des Eusebius von einer Stiftung der alexandrinischen Kirche durch Markus, welche auch noch Thiersch S. 104 als geschichtlich annimmt, kann nicht als solche gelten, da sie von Eusebius selbst als blosse Sage aufgeführt, und da jene Stiftung von ihm erst nach der Abfassung des Evangeliums Marci und damit auch erst nach dem Tode des Petrus und Paulus, somit erst in die zweite Hälfte des siebenten Jahrzehents gesetzt wird. Dass das Christenthum so spät nach Alexandria gekommen sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich (vgl. auch A. G. 6, 9.). Jene Nachricht, die auch durch das Stillschweigen des Klemens und Irenäus widerlegt wird, hängt ohne Zweifel mit dem Umstande zusammen, dass im dritten Jahrhundert die alexandrinische Kirche ihre (endlich vom nicänischen Concil bestätigte) Oberherrlichkeit über die übrigen ägyptischen Kirchen festzustellen suchte (vgl. Ritschl altkath. Kirche S. 443 ff.), obwohl es immerhin möglich bleibt, dass Markus in der spätern Zeit seines Lebens nach Alexandria gekommen war. Das den alexandrinischen Presbytern bis ins dritte Jahrhundert zustehende Recht, den Bischof selbst und zwar stets aus ihrer eigenen Mitte zu erwählen (vgl. Thiersch S. 328. ff. Ritschl a. a. O.) lässt sich am leichtesten daraus ableiten, dass die ersten *ἡγούμενοι* (oder *πρεσβύτεροι*) Alexandriens Jünger Christi waren und desswegen in Folge dieser hohen Stellung seiner ersten Träger das Vorsteheramt hier von Anfang an sowohl der eigenen Gemeinde als fremden Kirchenvorstehern gegenüber selbstständiger als anderswo dastand (was auch durch Hebr. 13, 17 bestätigt wird). — Den judenchristlichen Charakter der ältesten alexandrinischen Kirche hat übrigens auch Thiersch a. a. O. anerkannt.

11, 19.), und ebenso begreiflich ist es hiebei auf der andern Seite, dass dessungeachtet das Judenchristenthum hier gleich eine freiere Gestaltung, wie sie nach dem S. 375 Gesagten vorauszusetzen ist, angenommen hatte, da einerseits jene Verkündiger des Evangeliums wahrscheinlich zu der freier gesinnten, eben gegen die Aeusserlichkeit des Tempeldienstes auftretenden Richtung des Stephanus gehörten, welche von jener Verfolgung vorzugsweise getroffen worden sein muss (A. G. 8, 1. 11, 19; vgl. Baur Paulus S. 39), und da ebenso andrerseits die ägyptischen Juden durch den dort herrschenden platonisch-therapeutischen Spiritualismus schon längst das Ritualgesetz als symbolischen Ausdruck geistiger Ideen auffassen gelernt hatten, wie wir ja aus Philo wissen, dass Viele unter ihnen sich geradezu von der Befolgung desselben in seiner unmittelbaren buchstäblichen Form enthunden glaubten, während Andere, wie namentlich Philo selbst, zwar nicht so weit giengen, aber doch der äussern Gesetzesbeobachtung denjenigen Werth bei Weitem nicht beilegten, welchen dieselbe z. B. für das palästinensische pharisäisch-rabbinische Judenthum hatte. Wenn wir annehmen, dass die ägyptischen Judenchristen, an welche der Verfasser schreibt, eine ähnliche Stellung zum mosaischen Gesetz einnahmen, wie der von Philo repräsentirte jüdische Alexandrinismus, so erklären sich die Verhältnisse, die der Brief voraussetzt, in ganz befriedigender Weise. Vorher hatte unter ihnen keine oder doch keine vollständige Beobachtung des Ritualgesetzes stattgefunden — indem bei ihnen namentlich das christliche Abendmahl (13, 10) in ähnlicher Weise an die Stelle des jüdischen Opferkultus getreten sein mochte, wie diess bei den Mahlen der Therapeuten der Fall war —; jetzt aber drohte dieselbe allgemein unter ihnen zu werden, es begannen (13, 9.) Lehren, welche dieselbe für nothwendig erklärten, Eingang unter ihnen zu finden, und diese Gefahr war, weil sich daran ein förmlicher Abfall vom Christenthum knüpfen zu wollen schien, so gross, dass der Verfasser, obwohl er bald wieder heimzukehren gedachte (V. 19. 23.), doch sich veranlasst sah, diesen Neuerungen eiligst durch ein

eigenes Sendschreiben entgegenzutreten. Eine solche Empfänglichkeit für die Beobachtung des Ritualgesetzes setzt offenbar voraus, dass dasselbe schon vorher, so lange diese Beobachtung noch nicht in dieser Weise stattfand, immer noch eine hohe Bedeutung für diese Judenchristen gehabt hatte, sie setzt voraus, dass auch damals ein bestimmtes Bewusstsein über seine Ungültigkeit für Christusgläubige gefehlt, schon damals ein gewisses Schwanken in dieser Beziehung stattgefunden haben musste, indem z. B. Einzelnes, wie Beschneidung und Sabbathfeier, von ihnen fortwährend beobachtet worden sein konnte; ein solches Schwanken aber ist nirgends leichter denkbar als bei alexandrinischen Judenchristen, die sich ganz in derselben Stellung zum Gesetz befinden mochten, wie das dortige Judenthum selbst. Die unentschiedene Mittelstellung zwischen Gebundenheit und Nichtgebundenheit an den Buchstaben des Gesetzes, die im Wesen dieses Alexandrinismus liegt, bot sowohl einer freiern Gestaltung des christlichen Bewusstseins, wie sie früher bei den Lesern geherrscht hatte und welche der Verfasser jetzt mit aller Entschiedenheit bei ihnen ein für allemal feststellen will, als auch einem Rückfalle unter das Ritualgesetz einen Anknüpfungspunkt; eine freie Stellung einer judenchristlichen Gemeinde zum Gesetz und eine daneben doch hergehende Unsicherheit in derselben, die geradezu zu einem solchen Rückfalle führen konnte, lässt sich eigentlich nur bei alexandrinischen Judenchristen als mit einander vereinigt vorstellen. Wie ein Extrem immer das andere hervorruft, so mochten (vgl. Philo de migr. Abrah. I. 450. ed. Mang.) unter den ägyptischen Juden den freigesinnten Spiritualisten auch wiederum Strengergesinnte gegenüber stehen, welche am Buchstaben des Gesetzes festhielten; ebenso konnten auch bei den Lesern unsres Briefs strengere Judenchristen auftreten, welche eine Rückkehr zu dem in der ersten christlichen Begeisterung bei Seite gesetzten Ritualgesetz und namentlich zum Tempelkultus verlangten, der wegen der Nähe Jerusalems hier leichter zugemuthet und leichter in Ausübung gebracht werden konnte, als z. B. bei kleinasiatischen oder römischen

Judenchristen (daher hier die Theilnahme am mosaischen Opferkultus, in den paulinischen Briefen aber Beschneidung, Feier heiliger Tage, Beobachtung der Speisegesetze die Hauptsache ist); solche strenggesinnte Judenchristen finden wir in Alexandrien auch noch im Briefe des Barnabas (Kap. 4.), wie vielmehr mochten sie in jener frühern Zeit, welcher unser Brief angehört, sehr stark und entschieden aufgetreten sein! — Ebenso aber wie die innern werden auch die äussern Verhältnisse der Gemeinde ganz leicht begreiflich, wenn wir sie in Alexandrien denken. Sie gehörte obwohl nicht zu den reichern (13, 5. f.), so doch auch nicht zu den armen christlichen Gemeinden, wie nicht nur aus 10, 34, sondern auch aus 13, 2. 16 und 6, 10 zu schliessen ist; eine solche Wohlhabenheit trifft ganz gut auf alexandrinische (und jedenfalls auf diese besser denn auf jerusalemische) Judenchristen zu, sofern von der jüdischen Einwohnerschaft dieser Stadt bekannt ist, dass sie in sehr vortheilhaften, ja glänzenden Umständen lebte. Namentlich aber scheint die Stelle 10, 32—34 (*ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες· καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείσσονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν*) durch die Voraussetzung alexandrinischer Leser die ihr bis jetzt noch fehlende geschichtliche Erklärung zu erhalten, und zwar in einer auf alle Einzelheiten so entschieden zutreffenden Weise, dass eben hierin ein Hauptbeweis für diese Voraussetzung gefunden werden darf. Man glaubt zwar gewöhnlich auch diese Stelle auf Verfolgungen der jerusalemischen Gemeinde beziehen zu können, und zwar wegen des *φωτισθέντες* V. 32 auf Verfolgungen in der ältesten Zeit, vor und nach dem Märtyrertode des Stephanus (s. die Ausll.); aber auch hier ist diese Beziehung in der That nur möglich, wenn man, in der einmal herkömmlichen Ansicht befangen, die ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten völlig zu übersehen im Stande ist. Am

wenigsten sollten sich diejenigen Ausleger zu einer solchen Beziehung entschliessen können, welche den Apostel Paulus als Verfasser des Briefes betrachten, sofern unter letzterer Voraussetzung das doch etwas unwahrscheinliche Ergebniss herauskäme, dass Paulus die christlichen Bewohner Jerusalems hier selbst an die Bedrängnisse und Leiden, die sie einst von ihm hatten erdulden müssen, erinnert hätte. Allein auch hievon abgesehen ist es ja geschichtlich gar nicht zu beweisen, dass die A. G. 8, 1. ff. erzählte Verfolgung unmittelbar nach der Bekehrung der jerusalemischen Christen stattfand; es liegen vielmehr zwischen beiden Ereignissen mehrere, nach Wieseler sogar neun Jahre in der Mitte (weil die Hinrichtung des Stephanus jedenfalls nur kurze Zeit vor die Bekehrung des Paulus, diese selbst aber nicht sehr lange vor die Regierung des Herodes Agrippa a. 41—44, vgl. A. G. 12, 1, gesetzt werden kann). Sodann ist weder in der Apostelgeschichte, so oft sie auch auf jene Verfolgungen zurückkommt (8, 1—3. 22, 4. 5. 26, 9—11), noch in den Stellen der paulinischen Briefe, welche von der Unterstützungshedürftigkeit der jerusalemischen Gemeinde handeln, von einer *ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων* die Rede, welche sie getroffen hätte; vielmehr ist eine solche bei der bekannten Armuth derselben von vorn herein sehr unwahrscheinlich (wozu auch die weitere Schwierigkeit kommt, dass nicht abzusehen ist, warum der Verfasser seine Leser hier und 13, 5. 6, wo er gegen Habsucht redet und Vertrauen auf die göttliche Fürsorge empfiehlt, nicht auch an die A. G. 2, 45. 4, 34 ff. erzählte freiwillige Eigenthumsentäusserung erinnert hat). Ebenso weiss man bei der gewöhnlichen Ansicht keine Erklärung der schwierigen Worte *τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες, καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε* zu geben. Die *παθήματα*, von welchen V. 32 die Rede ist, werden V. 33 und 34 näher bestimmt, und zwar wird hier unterschieden (*τοῦτο μὲν-τοῦτο δὲ*) eine zweifache Art von Leiden, theils solche, welche die Leser selbst erdulden mussten (*ὀνειδισμοὶ, θλίψεις, ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων*), theils solche, welche für sie aus der Mit-

leidenschaft mit Andern, die ähnliche Leiden und zwar namentlich Gefangenschaft erduldeten, entsprungen waren. Hiebei ist nun aber die Art und Weise der Bezeichnung Derjenigen, mit welchen die Leser gelitten hatten, und des zwischen Beiden stattfindenden Verhältnisses sehr auffallend. Das *κοινωνοὶ γενηθέντες* kann nur von einer unmittelbar persönlichen Theilnahme an den Leiden der Andern, nur von einem Mitansehen und Mitdulden ihrer Leiden an Ort und Stelle verstanden werden, da diese *κοινωνία παθημάτων* (und ebenso das *συμπαθῆσαι*) nur dann, wenn es ein für die Leser selbst schmerzliches Mitansehen und Mitdulden jener Leiden (nicht ein blosses inneres Antheilnehmen an Leiden entfernter wohnender Bekannten) war, als ein Leidenskampf der Leser selbst, als ein Theil der von ihnen erduldeten *πολλὴ ἄθλησις παθημάτων* bezeichnet werden konnte. Sind nun aber, wie man gewöhnlich annimmt, unter den *οὕτως ἀναστρεφόμενοι* Christen und nach dem so eben Bemerkten, Christen an demselben Orte wie die Leser verstanden, so sieht man sich vergeblich nach einer Erklärung der Frage um, aus welchem Grunde der Verfasser von diesen mit den Lesern leidenden Christen den Ausdruck *οἱ οὕτως ἀναστρεφόμενοι* gebraucht haben mag, einen Ausdruck, der ja so allgemein ist und so ganz und gar nicht auf ein engeres Verhältniss zwischen den Lesern und jenen Andern hindeutet, dass man in der That zweifelhaft werden muss, ob ein solches zwischen Beiden stattgefunden habe. Wenn die *οὕτως ἀναστρεφόμενοι* demselben Orte wie die Leser angehörten, so gehörten sie ja auch zu diesen selbst, waren Mitglieder der Gemeinde, und man sieht daher nicht ein, warum diess nicht geradezu gesagt, warum nicht etwa *τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν* gesetzt, ja warum überhaupt dieser Unterschied zwischen Beiden gemacht ist, da die *οὕτως ἀναστρεφόμενοι* unter den von dem Verfasser hier angeredeten Lesern selbst (unter den *ὑμεῖς*) mitinbegriffen und daher ihre Leiden durch das über die Leiden der Leser Gesagte (*ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι*) bereits bezeichnet waren; beide Theile erleiden Eines und Dasselbe (*οὕτως*), beide Theile bilden (nach

der gewöhnlichen Voraussetzung) nur Eine Gemeinde, die vom Verfasser angeredete Gemeinde seiner Leser, und doch ist wiederum so von ihnen die Rede, als ob sie ganz verschiedene Menschenklassen wären. Alle diese Schwierigkeiten heben sich, sobald man an Alexandria und was die παθήματα betrifft an die Judenverfolgungen denkt, welche dort unter Caligula stattgefunden hatten. Die erste dieser Verfolgungen, von Philo in seiner Schrift gegen Flaccus so ausführlich beschrieben, bestand darin, dass den alexandrinischen Juden zuerst ihre Proseuchen, sodann ihre bürgerlichen Rechte, bald darauf auch der grösste Theil ihrer Wohnungen in Alexandria genommen, die von ihnen verlassenen Häuser ausgeraubt (Ph. ed. Mang. II. p. 523—525), viele der in der Stadt zurückgebliebenen Juden auf öffentlicher Strasse von dem Pöbel πολυτρόποις κακῶν ἰδέαις misshandelt und getödtet (p. 526. f.), achtunddreissig der angesehensten Juden im Theater ausgepeitscht und gekreuzigt (p. 528. f.), Andere gefangen gesetzt (p. 534.) und ebenso noch viele weitere αἰκίαι (p. 531.) über die jüdischen Bewohner verhängt wurden; ganz dieselben Beraubungen und Misshandlungen wiederholten sich nach der Schrift *de legatione ad Cajum* p. 562 ff. im Jahre 40 — indem wir hier bei der freilich nicht ganz sichern Ansicht Mangey's (zu S. 572.) stehen bleiben, dass beide Verfolgungen zu unterscheiden, und dass die erstere im Jahr 38, im zweiten Jahr des Caligula, als Herodes Agrippa I. die Tetrarchie des Philippus (vgl. Joseph. Ant. XVI. 6, 11. Philo c. Flacc. p. 521), die zweite im Jahr 40, als er Galiläa und Peräa erhalten hatte (vgl. Joseph. Ant. XVIII. 7, 2. Philo leg. ad Caj. p. 572), vorgefallen war —. Diese Verfolgungen der alexandrinischen Juden mussten auch die unter ihnen befindlichen Christusgläubigen treffen, obwohl (vgl. 12, 4 οὔπω μέχρις αἵματος) in geringerem Grade, indem z. B. Hinrichtungen vorzugsweise die vornehmern und reichern Juden trafen, unter welchen wir wohl die ersten Bekenner des Evangeliums nicht suchen dürfen; der Zeit nach fallen dieselben eben in jene Periode, in welche wir oben die Stiftung der alexandrinischen Gemeinde setzen mussten,

indem die Tödtung des Stephanus in die Jahre 36—39 gehört (vgl. Wieseler S. 208. ff.), so dass der Verfasser ganz passend sagen konnte *φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων;* ebenso stimmt mit diesem Ausdrucke die ziemlich lange Dauer jener Anfeindungen von Seiten der heidnischen Bewohner Alexandria's und noch mehr mit dem *ὀνειδισμοῖς καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι* sowie mit der *ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων* alles Weitere aufs Genauste zusammen, was Philo berichtet; das *συμπαθεῖν τοῖς δεσμίοις* (V. 34.) scheint zwar nicht zu passen, weil nicht blos Gefangenschaft, sondern zum Theil auch grausame Hinrichtung das Loos vieler Verfolgten war, allein hier, wo nicht mehr blos wie V. 33 von dem Erdulden gleicher Leiden mit Andern, sondern zugleich von der thätigen Mitleidenschaft mit ihnen, von dem Mitleiden, der Theilnahme und Hülfe, die man ihnen bewies, die Rede ist und eben diese liebevolle Theilnahme der Leser an den Leidenden lobend hervorgehoben werden soll (wie gleich nachher die *χαρά*, mit der sie die Beraubung hinnahmen), hier konnten eben nur die *δέσμιοι*, denen man weil sie noch am Leben waren noch Theilnahme erweisen konnte und deren Unterstützung in jener Zeit ein besonders gefahrvolles und daher nur um so lobenswertheres Unternehmen war, hervorgehoben werden. Vor Allem aber erledigt sich nun durch diese Annahme der oben hervorgehobene schwierige Umstand, dass die *ἅτως ἀναστρεφόμενοι* nicht zu den Lesern selbst gehören können und doch in der engsten Verbindung mit ihnen erscheinen. Diese Mitleidenden, deren Verfolgungen für die Leser selbst eine schwere Zugabe zu ihren eigenen Leiden bildeten, sind ihre damals noch nicht gläubig gewordenen Volksgenossen in Alexandria. Da die Bekehrung der Leser zum Christenthum erst kürzlich erfolgt war, so waren wohl noch keine Streitigkeiten zwischen ihnen und den übrigen alexandrinischen Juden (wie sie zur Zeit der Abfassung des Briefs allerdings bereits vorauszusetzen sind) entstanden; unter diesen Umständen musste eine so grausame Verfolgung ihrer Volksgenossen noch etwas äusserst Schmerzliches für sie haben, sie mussten eben

so schwer darunter leiden wie unter ihren eigenen und mochten sich auch getrieben finden den gefangenen Juden (unter denen ja zudem auch einzelne Christen sich befinden konnten) Hülfe zu leisten. Auch der Ausdruck *οἱ ἕτως ἀναστρεφόμενοι* findet so seine genügende Erklärung; der Verfasser nennt die Juden absichtlich nicht, weil zu seiner Zeit dieses brüderliche Verhältniss zwischen unbekehrten und bekehrten Juden nicht mehr vorhanden war, sondern einer entschiedenen Feindschaft der erstern gegen die letztern, die sich in *ὀνειδισμοί* (13, 13.) und wohl auch in sonstigen Quälereien (12, 1—4.) äusserte, Platz gemacht hatte; um dieser Feindschaft willen konnte er die Juden nicht mehr *ἀδελφοί* nennen, wie er unter andern Verhältnissen wahrscheinlich gethan hätte, und doch wollte er auf der andern Seite mit Rücksicht auf die in jenen Zeiten der Trübsal noch vorhanden gewesene *κοινωνία* auch keine Bezeichnung wählen, welche auf die einstweilen eingetretene Entfremdung hinwies (wie 13, 9. f. 12, 3. f.), daher ihm denn nur diese ganz allgemeine, neutrale Bezeichnung übrig blieb. Jedoch nicht blos diese Stelle erhält durch die Voraussetzung, dass hier jene alexandrinische Judenverfolgung gemeint sei, eine genügende Erklärung, welche auf anderem Wege nicht wohl zu finden sein dürfte; sondern auch diejenigen Abschnitte des Briefes, welche sich auf die Verhältnisse der Empfänger zur Zeit seiner Abfassung beziehen, werden erst durch die Annahme alexandrinischer Leser in ein klares Licht gestellt. Denn an welchem Orte lässt sich eine Gleichgültigkeit und Lauheit, eine Mattheit und Verdrossenheit, eine Neigung zum Abfall um äusserer unangenehmer und drückender Verhältnisse willen, wie sie der Verfasser überall bekämpft, besser denken, als bei Judenchristen Alexandria's, die durch ihren Uebertritt zum Christenthum sozusagen zwischen zwei Feuer gerathen waren, indem sie sich auf der einen Seite dem allmälig entbrennenden Hass ihrer ehmaligen Glaubensgenossen, auf der andern wohl auch vielfachen Plackereien von Seiten der durch Spott- und Händelsucht, durch Liebe zu Unruhen und Streitigkeiten auch sonst, namentlich aus Philo (z. B. c.

Flacc. p. 522) hinlänglich bekannten heidnischen Einwohnerschaft jener Stadt ausgesetzt fanden? wo konnte es leichter dahin kommen, dass eine junge Christengemeinde, der es ursprünglich an christlicher Begeisterung (6, 11. 10, 34.), an Bereitwilligkeit zur Unterstützung anderer Gemeinden (6, 10.) und, wie wir aus dem ganzen Briefe sehen, an Interesse für eine tiefere Erkenntniss des christlichen Glaubensinhaltes keineswegs fehlte, im Laufe der Zeiten Muth und Geduld mehr und mehr aufgab, Standhaftigkeit und Treue im christlichen Bekenntniss mehr und mehr verlor, als eben in Alexandria, wo es ihr unter den hier obwaltenden Umständen allerdings schwer fallen musste, unter dem fortwährenden Ankämpfen gegen die Angriffe „der Sünde" (12, 4.), d. h. der jüdischen (und heidnischen) Feindschaft gegen das Evangelium, mit Kraft und Ausdauer standzuhalten? Auch die Bestätigung, welche die schon oben (S. 391) vorgetragene Annahme über die Zeit der Gründung dieser Gemeinde durch die Beziehung von 10, 32 auf die alexandrinische Judenverfolgung erhält, ist ein Beweis für die Richtigkeit unsrer Voraussetzung. Da nämlich der Brief nicht nach dem Jahr 65 verfasst sein kann, so waren hienach zur Zeit, als der Verfasser schrieb, 25—27 Jahre seit der Gründung des Christenthums in Alexandria verflossen, und dieses Ergebniss passt vollkommen sowohl zu dem Umstande, dass die Gemeinde der Leser, obwohl schon ziemlich lang (5, 12.) bekehrt, doch noch aus den Erstbekehrten (6, 1. 10, 32.) und nicht etwa schon aus einer zweiten christlichen Generation bestand, als auch zu dem 5, 12 über sie Gesagten; denn wenn die Leser schon über zwei Jahrzehente christlich waren, so konnte jene Forderung, dass sie nachgerade sich zu einer vollkommenen Erkenntniss erhoben haben sollten, sehr wohl an sie gestellt werden, ohne ihnen im Mindesten Unrecht zu thun. — Es bieten sich nun aber auch ausser dem Bisherigen noch manche andere Momente dar, welche für alexandrinische Leser sprechen. Der Verfasser bedient sich seinen Lesern gegenüber der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testamentes, er führt

Einiges aus der alttestamentlichen Geschichte an, was nur diese Uebersetzung darbietet (11, 21 *προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ.* V. 28 *ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν;* wahrscheinlich auch V. 4 *μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*, s. Bleek zu d. St.), und zwar benützt er die LXX nach der alexandrinischen Recension (Bleek I. 372. ff.); hienach scheint er bei seinen Lesern theils einen ausschliesslichen Gebrauch der LXX, nicht des Urtextes selbst, theils insbesondere eben die alexandrinische Textgestalt derselben vorauszusetzen, welches Beides, das Eine wie das Andere, nur bei Judenchristen aus Alexandria wahrscheinlich ist (bei Palästinensern aber ganz und gar nicht). Ebenso geht aus 11, 35. f. hervor, dass die Leser mit dem zweiten Buch der Makkabäer, d. h. mit einer Schrift bekannt waren, die dem alexandrinischen Judenthum eigenthümlich war. Vor allem aber setzt die ganze Darstellung und Lehrweise des Briefs Leser voraus, wie wir sie während des ersten Jahrhunderts, was Judenchristen betrifft, nirgends anders als unter ägyptischen und zwar alexandrinischen Christen, z. B. auch nicht in Korinth denken können, da wir die dortigen von der einfachen Predigt des Apostels Paulus nicht befriedigten Apollonianer wohl mehr unter dem heidenchristlichen, nach rhetorischer Kunst und philosophischer Form des Vortrags begierigen Theile der Gemeinde zu suchen haben. Andern Judenchristen als den alexandrinischen wäre die Darstellung unsres Briefes ohne Zweifel als eine zu künstliche, besonders mit zu vielen Schwierigkeiten des Gedankengangs überladene erschienen, während der Verfasser hievon gerade das Gegentheil voraussetzt, dass sie ihm nämlich Aufmerksamkeit beweisen und wohl im Stande sein werden ihm zu folgen. Es ist ganz unrichtig aus dem Tadel 5, 12 *καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα —, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς* zu schliessen, dass es der Verfasser mit weniger gebildeten Christen oder etwa auch mit Neophyten, die kaum erst über die Anfangsgründe hinausgekommen waren, zu thun habe.

Vielmehr beweisen eben diese Vorwürfe, dass er ihnen nach dem Stande ihrer Bildung wohl etwas zumuthen, dass er von ihnen ein Verständniss auch schwierigerer Lehren erwarten konnte; so, wie hier der Verfasser spricht, redet man nicht mit Anfängern, sondern mit Solchen, die schon weit vorgeschritten, aber sodann später doch wiederum (*πάλιν*) hinter den von ihnen erregten Erwartungen zurückgeblieben waren (*νωθροὶ γεγόνατε*). Auch die Art und Weise, wie er 6, 1 seine Leser auffordert frischweg ihm zu den höhern Erkenntnissen, die er ihnen entwickeln will, zu folgen, beweist, wie der Verfasser wohl wusste, dass seine Leser ihn recht gut verstanden, wenn sie nur wieder mehr guten Willen und mehr Interesse für christliche Erkenntniss zu fassen vermochten, als damals bei ihnen vorhanden war. Nicht Unverstand, nicht intellektuelle Hindernisse, sondern viel tiefer liegende praktischreligiöse Schwierigkeiten fürchtet er bei seinen Lesern, er besorgt, dass auch seine mit aller Kunst gegebene Beweisführung für die Erhabenheit und Wahrheit der christlichen Offenbarung nicht mehr im Stande sein werde eine reuige Umkehr zu dem von ihnen mit Gleichgültigkeit angesehenen Evangelium zu bewirken (V. 3. ff.). Was aber die Hauptsache ist, er glaubt diese zum Theil sogar mit Verachtung der christlichen Heilsthatsachen verbundene Lauheit seiner Leser (6, 6. 10, 29.) nicht anders als eben auf dem Wege der theoretischen Auseinandersetzung bekämpfen, glaubt ihnen nicht anders als eben durch diese Entfaltung einer reichen Fülle von *σοφία* und *γνῶσις* beikommen zu können; er schlägt nicht etwa den praktischen Weg der Hinweisung auf die menschliche Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit ein, wie der Apostel Paulus, sondern greift zu den Waffen der Dialektik und religionsphilosophischen Theorie, obwohl die Lage der Dinge ernst genug war, um ihn gewiss dasjenige Verfahren wählen zu lassen, von welchem bei seinen Lesern am sichersten auf einen günstigen Erfolg zu rechnen war; wie unsrem Verfasser selbst in Vergleich mit allen übrigen neutestamentlichen Schriftstellern der hohe Werth eigenthümlich ist, den er (vgl. Barn. 1. 9. 17.) den *στοιχεῖα* gegen-

über auf die τελειότης, auf eine über die einfache Bekanntschaft mit den Fundamentalartikeln hinausschreitende höhere Auffassung, mit Einem Worte der πίστις gegenüber auf die γνῶσις legt, und wie er eben erst diese höhere Auffassung als τελειότης gelten lassen will, die blosse πίστις aber als etwas noch Unvollkommenes betrachtet, so setzt er ganz Dasselbe auch bei seinen Lesern voraus, er hat nicht nöthig und macht keine Anstalt dazu, seinen Lesern diesen höhern Werth einer systematischen Erkenntniss erst ausführlich zu beweisen, sondern er tadelt sie nur darüber, dass sie zu träge und gleichgültig geworden waren nach stetem Fortschritt in derselben zu streben. Was aber das Einzelne betrifft, so ist es namentlich bezeichnend, dass er bei ihnen die Betrachtung Christi als des gottebenbildlichen, weltschöpferischen und welterhaltenden υἱὸς und zwar in einer sehr bestimmt an die philonische Logoslehre erinnernden Form voraussetzt, was wiederum nicht auf gewöhnliche, sondern nur auf alexandrinische Judenchristen zutrifft. — Der Hauptbeweis endlich, der uns auf diesen Leserkreis führt, liegt darin, dass der so ganz und durchaus nach Form und Inhalt seines Schreibens alexandrinische Bildung verrathende Verfasser selbst der Gemeinde angehört, an welche er dasselbe gerichtet hat. Er zeigt die genauste Kenntniss ihrer innern und äussern Zustände und namentlich der Persönlichkeiten und Tendenzen einzelner ihrer Mitglieder (3, 12. 5, 11. ff. 6, 9. ff. 10, 25. 12, 5. 12—17. 13, 5. ff.); er spricht von allen diesen Dingen ganz und gar nicht wie ein Draussenstehender, der etwa erst durch Vermittlung Dritter über dieselben benachrichtigt worden ist, sondern in der Art und Weise eines Solchen, der mit seinen Lesern und Allem was sie betrifft längst bekannt und vertraut, für den diess Alles keineswegs etwas Neues oder gar Unerwartetes ist, und der ebenso bei seinen Lesern voraussetzt, dass sich auch für sie seine Bekanntschaft mit ihnen und ihren Zuständen von selbst verstehe, sofern er ja nirgends und zwar namentlich nicht bei seinen Rügen und Zurechtweisungen, die für sie zum Theil ziemlich empfindlich sein mussten, sich etwa auf

Nachrichten, welche er über sie empfangen habe, beruft, sondern alles hieher Gehörige ganz einfach als Thatsachen hinstellt, die ihm und ihnen wohl bekannt und über die sich ausführlicher zu verbreiten oder Belege dafür zu geben gar nicht nöthig sei (5, 11 *ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς;* 10, 25 *καθὼς ἔθος τισίν*); er äussert sich ebenso auch über lobenswerthe Eigenschaften und Handlungen seiner Leser in einer Art und Weise, welche durch ihre Kürze und Unbestimmtheit zeigt, dass es sich hier von Dingen handelt, die beiden Theilen so gut bekannt sind, dass es keiner nähern Bezeichnung dessen was gemeint sei bedarf (6, 10 *ἐπιλαθέσθαι τὰ ἔργα ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις* vgl. V. 11. 3, 6 und vor Allem die schon betrachtete Stelle 10, 32—34.); er findet es nicht nöthig seinen Lesern Motive dafür, dass er ihnen zu schreiben unternimmt, anzugeben, er führt sich durch nichts erst bei ihnen ein, sondern wendet sich einfach an sie wie Einer, bei dem so etwas sich ganz von selbst versteht und nichts Auffallendes haben kann; er redet mit ihnen über Vergangenes im Tone der Erinnerung an gemeinschaftlich Erlebtes (2, 3. 4. vgl. 3, 14, wogegen 10, 32. ff. nichts beweist, da der Verfasser hier wegen des seinen Lesern ertheilten Lobes sich nicht mit unter sie einschliessen konnte), über Gegenwärtiges in dem Tone des lebendigsten persönlichen Interesses für ihre Verhältnisse (4, 1. 2. 11. 6, 3. 9. ff. 10, 19. ff. Kap. 12. 13.); ja er stellt sich zu wiederholten Malen so ganz als einen aus ihrer Mitte dar, dass man nicht zweifeln kann, er habe der Gemeinde, an die er sich wendet, selbst angehört. Sowohl da, wo von der Bekehrung der Leser zum Christenthum, als da, wo von den Bedrängnissen und Anfeindungen die Rede ist, unter welchen sie zur Zeit des Briefes zu leiden hatten, giebt er sich durch die kommunikative Redeweise (die in Stellen dieses Inhalts nicht eine leere rhetorische Form sein kann) als einen aus ihrer Mitte zu erkennen; er hat mit ihnen das Evangelium von den Augenzeugen empfangen (2, 3.), hat mit ihnen unter Verfolgungen und Schmähungen zu leiden (13, 13.), und

fordert sie auf mit ihm standhaft und geduldig unter allen äussern Anfechtungen dem hohen Ziele der Nachfolge Christi entgegenzustreben (12, 1. 2.). Wenn er sie ferner 13, 18 auffordert für ihn zu beten, weil er überzeugt sei ein gutes Gewissen und den ernstlichen Willen eines untadeligen Wohlverhaltens in allen Dingen zu haben, so ist auch hier eine engere persönliche Verbindung zwischen dem Verfasser und den Lesern, eine genaue Bekanntschaft der Letztern mit den ohne Zweifel schwierigen Verhältnissen, in welchen er sich zu bewegen hatte, und wohl auch ein Misstrauen Einzelner gegen ihn vorausgesetzt, ohne welches eine ausdrückliche Versicherung dieser Art undenkbar wäre. Noch klarer aber geht aus V. 19 hervor, dass der Verfasser der Gemeinde angehört, an welche er schreibt, da er hier nicht nur den lebhaften Wunsch verräth, baldigst zu ihnen zurückkehren zu können, sondern diese seine Rückkehr als ein ihnen Wiedergegebenwerden bezeichnet, als die Heimkehr eines Solchen, welcher seiner Heimath entrissen ist und voraussetzt, dass er in derselben mit Verlangen zurückerwartet werde. Aus V. 23 (*Τιμόθεον-, μεθ' οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται ὄψομαι ὑμᾶς*) könnte man zwar schliessen, dass der Verfasser nur von einem vorübergehenden Besuch rede, den er seinen Lesern abstatten werde; allein man könnte diess zugeben, ohne dass dadurch jenes engere Verhältniss zu ihnen aufgehoben wäre, da wir uns unter dem Verfasser wohl einen Mann zu denken haben, der seine Heimath von Zeit zu Zeit verliess, um auch in andern Gegenden (wie z. B. eben damals in Italien) thätig zu sein, und ausserdem ist zu bedenken, dass jenes *ὄψομαι* zugleich mit Rücksicht auf Timotheus gewählt ist, von welchem angenommen werden kann, dass er die Gemeinde der Leser nur auf kurze Zeit, vielleicht auf einer Durchreise in andere Gegenden, zu besuchen gedachte. Auch der Umstand, dass der Verfasser sich weder nennt noch überhaupt genauer bezeichnet, sondern voraussetzt, dass seine Leser an der Art und Weise seines Auftretens ihn von selbst erkennen werden (vgl. Barn. 1. 21.) und über seine persönlichen Verhältnisse unterrichtet seien, beweist, dass er ein

Gemeindemitglied war, dessen Persönlichkeit und Lehrweise gleich auf den ersten Anblik vollkommen bekannt sein musste, wogegen dieses Stillschweigen, wenn der Verfasser einer andern Gemeinde als der der Leser angehörte, theils überhaupt theils deswegen schlechthin unerklärlich ist, weil ein Fremder, der an eine Gemeinde ein so scharfes Ermahnungsschreiben erliess, nothwendig seinen Beruf zu einem solchen Auftreten nachweisen und das Gewicht seines Namens in die Wagschale legen musste, falls nicht sein Unternehmen von vorn herein ein verfehltes und vergebliches werden sollte. Im Munde eines Fremden wären die 13, 18 f. 22 f. gegebenen Notizen völlig unklar, ja unverständlich gewesen; will man nicht zugeben, dass der Grund ihrer so ganz allgemeinen Fassung in der Angehörigkeit des Verfassers zu der Gemeinde seiner Leser liegt (unter welcher Voraussetzung sie ganz natürlich, ja nothwendig war), so bleibt nichts übrig als in ihnen eine Einkleidung zu erblicken, welche auf eine (fingirte) Autorschaft des Paulus hinweisen soll. Man kann geradezu sagen, hätte sich die neuere Kritik von der Voraussetzung des paulinischen Ursprungs des Briefes wirklich ganz losgemacht, wäre sie dazu gekommen, die Verhältnisse seiner Entstehung einfach aus ihm selbst statt aus den kirchlichen Ueberlieferungen herzuleiten und den Brief ganz so zu nehmen, wie er sich selbst gibt, so hätte sie auch sowohl aus dem Ganzen als insbesondere aus 13, 19. 20 den Eindruck erhalten müssen, dass die Gemeinde der Leser die Heimath des Verfassers ist; dass die Anerkennung hievon bis jetzt noch nicht da ist, und dass man statt dessen in den Kommentaren die Worte *ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν* entweder übergangen oder nur ganz ungenügend (als Hinweisung auf irgend „ein näheres Verhältniss, in welchem der Verfasser zu den Hebräern gestanden sei") erklärt findet, diess Alles hat seine Ursache blos darin, dass man sich der ältern Voraussetzungen eben immer noch nicht vollständig entschlagen hat. Ein Umstand könnte allerdings gegen unsre Ansicht geltend gemacht werden, dass nämlich der Verfasser, wo er von den Gemeindevorstehern spricht, immer *οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν* sagt, während

es doch scheint, als ob bei obiger Voraussetzung diese ἡγ. auch seine Vorsteher gewesen und von ihm als solche bezeichnet sein müssten; aber wir wissen ja nicht, ob er nicht in Folge besonderer Verhältnisse (wenn er z. B. wie etwa Apollos vielfach auch in andern Gemeinden wirkte) eine selbstständigere Stellung einnahm, welche ihn abhielt, sich selbst ganz ebenso wie seine Leser als unter diesen ἡγούμενοι stehend zu bezeichnen, und zudem sind wohl (s. S. 414) mit den ἡγ. Vorsteher einzelner Hausgemeinden verstanden, zu denen oder zu deren Mehrzahl wenigstens sich also der Verfasser keinenfalls in dem Verhältniss des Untergeordneten zu seinen Vorgesetzten befand. Dass nun aber dieser unser Verfasser zu specifisch alexandrinisch gebildet ist und in Bezug auf Ideen sowohl als auf Form und Ausdruck eine zu enge Verwandtschaft mit Philo zeigt, als dass wir ihn anderswo denn eben in Alexandria selbst zu suchen hätten, darüber sollte in jetziger Zeit unter Auslegern und Kritikern kein Zweifel mehr sein, und es wäre diess ganz gewiss auch weit weniger der Fall, wenn nicht das Bestreben, den paulinischen Ursprung des Briefes fest- oder doch wenigstens die Möglichkeit desselben offenzuhalten, dieser Anerkennung noch so vielfach in den Weg träte. Wie schon Carpzow, obwohl er auf der einen Seite in der Behauptung der Verwandtschaft beider Schriftsteller viel zu weit gieng, auf der andern doch wiederum nichts von einem direkten Einflusse Philo's auf den Verfasser des Hebräerbriefs (d. h. bei ihm auf den Apostel Paulus) wissen wollte, und wie sogar Tholuck eine Bekanntschaft des Verfassers mit Schriften Philo's nicht anerkennt (obwohl er einen alexandrinisch gebildeten Verfasser zugibt), so hat neuestens namentlich Delitzsch behauptet, die Berührungen des Hebräerbriefs mit Philo seien nicht bedeutender als die übrigen im ganzen neuen Testament, besonders bei Paulus und Johannes, anzutreffenden Analogien mit dem Alexandrinismus, und die Punkte, in welchen der Verfasser des Hebräerbriefs von Philo abweiche, seien so zahlreich, dass eine alexandrinische Bildung des Erstern nicht gerade wahrscheinlich sei. Aber kann man wirklich behaup-

ten, der Hebräerbrief stehe Philo um nichts näher als z. B. Paulus und Johannes? Ist denn kein Unterschied zwischen allgemeinen dogmatischen Analogien, wie sie z. B. zwischen dem Kolosserbrief, Epheserbrief und dem johanneischen Evangelium einer- und dem jüdischen Alexandrinismus andrerseits, und zwischen ganz individuellen Uebereinstimmungen der Ideen, des Styls, der Citationsweise, wie sie zwischen unsrem Briefe und Philo stattfinden? Bei den spätern paulinischen und den johanneischen Schriften kann nur ein Einfluss des Alexandrinismus im Allgemeinen, nur ein Einfluss der durch den Alexandrinismus in Umlauf gekommenen dogmatischen Anschauungen, nicht aber ein Einfluss der Schriften des Philo selbst auf ihre Verfasser nachgewiesen werden, wie diess bei unsrem Briefe der Fall ist. Ein allgemein dogmatischer und ein speciell schriftstellerischer Einfluss eines Verfassers auf einen andern sind sehr verschiedene Dinge; der erstere kann stattfinden ohne dass der eine die Schriften des andern kennt, und er berechtigt daher auch nicht zu der Annahme der Benützung des einen durch den andern, wie z. B. jetzt Niemand mehr behaupten wird, Paulus oder Johannes habe den Philo gelesen; aber ganz anders verhält es sich, wenn zwei sonst ganz selbstständige Schriftsteller wie Philo und unser Verfasser eben im Individuellen, in eigenthümlichen Ideen, Reflexionen, in der Art und Weise der Behandlung des Stoffes, in Einzelheiten des Styls mit einander zusammentreffen, eine solche Uebereinstimmung selbstständiger Schriftsteller im Individuellen kann nur aus der Benützung des einen durch den andern abgeleitet werden, weil ein solches Zusammentreffen des Individuellen nicht zufällig sein kann, sondern irgendwie geschichtlich vermittelt sein muss. Auf einen direkten Einfluss Philo's nun ist in unsrem Briefe zurückzuführen zwar nicht gerade seine Vorliebe für Typik und Allegorie, da diese dem jüdischen Alexandrinismus überhaupt angehört, wohl aber bereits die Sitte des Verfassers an alttestamentliche Aussprüche und Erzählungen (sowie auch an einzelne Vorgänge der evangelischen Geschichte) symbolische Betrachtungen und sittlichreligiöse Reflexionen anzuknüpfen

und in seine Argumentationen so oft specielle Auseinandersetzungen über einzelne Punkte, die zu solchen Anlass geben, einzuflechten, ein Verfahren, durch welches die Konstruktion unsres Briefes eine grosse Aehnlichkeit mit der der philonischen Schriften erhält, sofern ja für diese eben jenes Anknüpfen von Ideen an die Geschichte, jener stete Wechsel zwischen Reflexionen verschiedenster Art, jene stete Wiederkehr von Digressionen über einzelne, dem Gedankengang im Ganzen untergeordnete Gegenstände das Charakteristische ist. Zwar nicht aus Philo entlehnt (sondern vielmehr schon im ursprünglichen Geist des Christenthums, ja in der Lehre Jesu selbst wurzelnd), aber doch in der speciellen Art der Ausführung unmöglich ohne Philo's Einfluss enstanden ist die Polemik des Verfassers gegen äussere Opfer und Reinigungen (10, 3. 4.) [1]) und die Art und Weise, wie er gerade in dieser Erhebung über eine bloss äussere Versöhnung mit Gott zu einer innern und geistigen den Hauptunterschied des Alttestamentlichen und Christlichen erblickt; philonisch ist das tägliche Opfern des Hohepriesters und die Deutung dieses täglichen Opfers auf die Sühne für die Sünden einerseits der Priester, andrerseits des Volkes 7, 27, da sich sonst (namentlich bei Josephus) dieses Beides nicht vorfindet (und nur das Erstere an der Stelle Sirach 45, 14 eine Analogie hat); ja es weist schon überhaupt die hohe Wichtigkeit, welche für den Verfasser die Idee des Hohepriesters als des für die Menschheit versöhnende Opfer darbringenden Vermittlers zwischen Gott und Mensch hat, auf Philo zurück; nur aus Erinnerung an ganz verwandte philonische Stellen erklärlich ist die Fassung der Stellen 5, 13. 14. 6, 13. ff. (wo jedoch namentlich zu V. 16 auch somn. I. p. 622. sacrif. Ab. p. 181 zu vergleichen ist); 7, 7. 26. 9, 7. 10, 22. 23. 29. 11, 1 (obwohl hier nicht die von Schulz angeführten Stellen, sondern migr. Abr. p. 442 *εἰς μαρτυ-*

1) Vgl. hiezu und zum Folgenden die Parallelen bei Bleek und Schulz, auf welche ich der Kürze wegen verweisen muss.

ρίαν πίστεως, ἣν ἐπίστευσεν ἡ ψυχὴ θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνυμένη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ' ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων· ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τῶ ὑποσχομένω βεβαιοτάτην πίστιν ἀγαθὸν τέλειον ἆθλον εὕρηται verglichen werden muss), und 11, 9—16; philonisch ist das Citat 13, 5 und noch mehr der eigenthümliche Ausdruck ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας, sowie auch, wenn einmal diese Analogien anerkannt sind, in Verbindung mit ihnen noch vieles Andere, was für sich allein nicht mit gleicher Bestimmtheit auf Philo hinweisen würde (indem z. B. das πατὴρ τῶν πνευμάτων 12, 9 ohne Zweifel auf die philonische Ansicht vom Ursprung der Seele zurückzuführen ist). Wenn Delitzsch S. 268 behauptet, zu dem, was der Verfasser über die Vermittlung des Gesetzes durch Engel, über Mose's Verschmähung des königlichen Namens, über die Beziehung des Passah auf das Vorüberschreiten des Verderbers sage, und zu einigem Andern finden sich die Parallelen nicht bei Philo, bei diesem zum Theil Widersprechendes, sondern bei Josephus: so würde diess gegen eine Bekanntschaft des Verfassers mit Philo nichts beweisen, da ja Niemand behauptet, der Erstere sei von Letzterem so durchaus abhängig, dass er überall habe mit ihm einstimmen müssen. Zudem aber ist diese Behauptung theilweise unrichtig. Die Vermittlung des Gesetzes durch Engel (2, 2) hat allerdings Philo nicht (sondern Josephus, dem sie jedoch keineswegs eigenthümlich ist); allein es ist auch hier zu bemerken, dass der Verfasser in der Stelle, wo er die sinaitische Gesetzgebung schildert (12, 18. ff.), jene Vorstellung einer διαταγὴ δι' ἀγγέλων ganz bei Seite setzt und ähnlich wie Philo die Gesetzgebung ohne einen ἑρμηνεύς (praem. p. 408) durch eine von Gott selbst herrührende φωνή (vgl. decal. p. 1S5) erfolgen lässt (vgl. auch Joseph. Ant. III. 5, 3. 4.). Auch in der übrigen Geschichte des Moses trifft der Verfasser nicht blos mit Josephus, sondern auch mit Philo und zum Theil mit diesem noch mehr als mit jenem zusammen. Den 11, 23 vorausgesetzten Befehl des ägyptischen Königs, dass die is-

raelitischen Eltern selbst bei Strafe ihre Söhne zur Tödtung ausliefern oder dieselben doch nicht verbergen sollten, hat nicht nur Josephus (Ant. II. 9, 2 *τὰς μέντοι καταφρονήσαντας τῶ προστάγματος καὶ σώζειν λάθρα τολμήσαντας τὸ τεχθὲν αὐτοῖς, τύτυς ἀναιρεῖσθαι σὺν τῇ γενεᾷ προσέταξε· δεινὸν ἦν τὸ πάθος, καθὸ γονεῖς ὄντες αὐτοὶ πρὸς τὴν ἀπώλειαν ὑπέργων τῶν γεννωμένων*), sondern auch Philo (vit. Mos. p. 82 *κελεύει τὰ ἄῤῥενα διαφθείρειν — οἰκτιζόμενοι μὲν αὐτοὺς τῆς ἀναγκης αὐτόχειράς τε καὶ τεκνοκτόνους ἀποκαλοῦντες*), und sehr nahe treffen die Worte *οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ δόγμα τοῦ βασιλέως* zusammen mit den Worten Philo's (ebd.): *ὡς καὶ τῶν τοῦ τυράννυ κηρυγμάτων — τὰς γονεῖς ἀλογῆσαι*. Die apokryphischen (von 2 Mos. 2, 11. ff. abweichenden) Erzählungen des Josephus von dem Hass und Argwohn der Priesterschaft und des Königs, der den Moses schon von seiner frühsten Jugend an verfolgt habe und endlich die Ursache davon geworden sei, dass er Aegypten verlassen musste, (so wie von seinem Feldzug nach Aethiopien) kennt unser Verfasser nicht, sondern er erzählt, dass Moses, obwohl er der Adoptivenkel Pharao's bleiben, in voller Ruhe und Gemächlichkeit die Vortheile seiner glänzenden Stellung behalten und geniessen konnte, doch es vorzog mit seinem unterdrückten Volke dessen Ungemach und Leiden zu theilen (was bei Josephus ganz fehlt), und zwar erzählt er diess in ganz ähnlicher Weise wie Philo (vgl. V. 24—26 mit vit. Mos. p. 84: *ἤδη δὲ τὲς ὅρυς τῆς βρεφικῆς ἡλικίας ὑπερβαίνων ἐπέτεινε τὴν φρόνησιν, οὐχ ὡς ἔνιοι τὰς μειρακιώδεις ἐπιθυμίας ἀχαλινώτυς ἐῶν, καίτοι μυρία ἐχόσας ὑπεκκαύματα διὰ παρασκευὰς ἀφθόνυς ἃς αἱ βασιλεῖαι χορηγῆσιν κ. τ. λ.* p. 85. f. *ὁ δὲ, ἐπ' αὐτὸν φθάσας τὸν ὅρον τῆς ἀνθρωπίνης εὐτυχίας καὶ θυγατριδῆς μὲν τῶ τοσύτυ βασιλέως νομισθεὶς — καὶ τί γὰρ ἄλλ' ἢ ὁ νέος βασιλεὺς προσαγορευόμενος, τὴν συγγενικὴν καὶ προγονικὴν ἐζήλωσε παιδείαν, τὰ μὲν τῶν εἰσποιησαμένων ἀγαθὰ καὶ εἰ λαμπρότερα καιροῖς νόθα εἶναι ὑπολαβών;* sodann im Weitern die Schilderung, wie Moses sich seines unterdrückten Volkes annimmt bis p. 88., und endlich die Stelle p. 104

ἐπειδὴ γὰρ τὴν Αἰγύπτου κατέλιπεν ἡγεμονίαν, θυγατριδοῦς τοῦ τότε βασιλεύοντος ὤν, ἕνεκα τῶν κατὰ τὴν χώραν γενομένων ἀδικημάτων, πολλὰ χαίρειν φράσας ταῖς ἀπὸ τῶν θεμένων ἐλπίσι—, τῷ πρυτανεύοντι καὶ ἐπιμελομένῳ τῶν ὅλων ἔδοξεν αὐτὸν ἀμείψασθαι βασιλείᾳ παλυανθρωποτέρᾳ καὶ κρείττονος ἔθνους κ. τ. λ.) Die von 2 Mos. 2, 14. 15 abweichende Angabe des Verfassers (κατέλιπεν Αἴγυπτον) μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως (V. 27) hat wenigstens eine Analogie an der Art und Weise, wie Philo p. 88 f. die Furchtlosigkeit hervorhebt, welche Moses gleich nach seiner Verbannung bei Gelegenheit des 2 Mos. 2, 16. ff. erzählten Vorfalls in Midian bewies. Das V. 28 über das Passah Erzählte übergeht zwar Philo, aber daraus kann doch kein Einwurf gegen die Bekanntschaft unsres Verfassers mit ihm entnommen werden. Ausserdem stimmt in Kap. 11 mit Philo überein V. 4 (allerdings auch mit Joseph. Ant. I. 2, 1.) und in Kap. 13 V. 2 (de Abrah. p. 17 vgl. Joseph. Ant. I. 11, 2.). In Folge dieser zahlreichen Berührungen, zu welchen noch vielfache kleinere Züge von sprachlicher Verwandschaft hinzukommen, dürfen wir eine Vertrautheit des Verfassers mit den Schriften Philo's als eines der sichersten Ergebnisse betrachten, die sich über unsern Brief gewinnen lassen; eine solche Vertrautheit lässt aber um so mehr auf alexandrinische Herkunft des Verfassers schliessen, als, wie Tholuck S. 67 mit Recht bemerkt, die Schriften Philo's (wenigstens im ersten Jahrhundert) nur wenig Verbreitung gefunden zu haben scheinen. Wie diese Bekanntschaft des Verfassers mit Philo ihn als einen Alexandriner erkennen lässt, so spricht auf der andern Seite sein jeweiliges Zusammentreffen mit Josephus nicht im Mindesten dagegen, da auch Josephus keineswegs auf palästinensische Bildung und Ueberlieferung beschränkt, sondern auch mit alexandrinischer Weisheit bekannt ist (vgl. was er Ant. XVIII. 8, 1 über Philo sagt, sowie ib. XX. 12), und da überhaupt für die damalige Zeit keine so strenge Grenzlinie zwischen alexandrinischem und palästinensischem Judenthum gezogen werden darf, wie für die spätere Zeit des eigentlich rabbi-

nischen (talmudischen) Judenthums (s. Dähne alexandr. Religionsphilosophie, II. 240. ff.). Da nun nach dem früher Bemerkten Leser und Verfasser Einer und derselben Gemeinde angehören, so haben wir uns auch unter den Erstern alexandrinische und zwar (vgl. S. 402. f.) gleichfalls zum grossen Theil auch alexandrinisch gebildete Judenchristen zu denken, eine Annahme, die ausserdem auch noch dadurch unterstützt wird, dass die Stelle 13, 24 *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν* [1]), sofern in ihr die Zahl der Vorsteher als eine ziemlich grosse vorausgesetzt ist, vermuthen lässt, die Gemeinde der Leser habe zu den zahlreichern Gemeinden der damaligen Christenheit gehört, dergleichen sich gerade in Städten wie Alexandria, wo die jüdische Nation sehr stark vertreten war, schon in früher Zeit bilden konnten. — Ein gewichtiger Einwurf scheint sich allerdings insofern gegen unser Ergebniss zu erheben, als von ihm aus die Erklärung des Umstandes sehr schwierig scheint, dass die alexandrinischen Kirchenlehrer Pantänus und Klemens nichts von dieser Bestimmung des Briefs nach Alexandrien wissen. Allein diese Schwierigkeit verschwindet bei

---

1) Schulz bemerkt S. 20, dass V. 24 seltsam, wenn nicht unverständlich sei, da man doch annehmen müsse, das Sendschreiben werde zuerst an die *ἡγούμενοι* gelangt sein. Eine weitere Schwierigkeit scheint auch darin zu liegen, dass wenn es heisst „grüsset alle eure Vorsteher", hier die Gemeindeglieder, die *ἅγιοι*, die Angeredeten sind, während doch gleich nachher gesagt ist *καὶ (ἀσπάσασθε) πάντας τοὺς ἁγίους*. Beide Schwierigkeiten lösen sich durch die den damaligen Verfassungsverhältnissen ganz entsprechende Annahme, dass der Brief zunächst an einzelne kleinere Hausgemeinden (*ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*), und zwar wohl zuerst an eine solche, die dem Verfasser besonders nahe stand, gelangen und zunächst eben diesen vorgelegt werden sollte, indem sich ja der Brief zudem auch wegen seines schwierigern Inhaltes nicht zu öffentlicher Vorlesung in der Gesammtgemeinde (10, 25) eignete, wie z. B. das populäre Schreiben des römischen Klemens. Unter dieser Voraussetzung war es natürlich, dass der Verfasser diesen kleinern Vereinen nebst ihren *ἡγούμενοι* zugleich Grüsse an alle *ἡγούμενοι* und alle *ἅγιοι* aufgab.

genauerer Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, wie sie während des ersten und zweiten Jahrhunderts auch in Alexandria statthaben musste. Der Brief war an Judenchristen gerichtet — diess fiel jedem Leser von selbst in die Augen —, und doch war die alexandrinische Gemeinde schon zur Zeit des Barnabasbriefs (unter Hadrian) ganz oder grösstentheils heidenchristlich; sie konnte daher sich unmöglich in dem Bilde wiedererkennen, das der Verfasser von seinen Lesern entwirft. Zudem wissen wir gar nichts über die Schicksale des Briefes in der ersten Zeit nach seiner Abfassung; da der Verfasser selbst 13, 22 eine Besorgniss über die Art und Weise äussert, wie er werde aufgenommen werden, so ist es keine sehr gewagte Vermuthung, wenn wir annehmen, dass sein Schreiben, das so vielfachen starken Tadel gegen die Leser und daneben auch manche auffallende, schwer anzueignende Partien, wie z. B. den Abschnitt über Melchisedek, enthielt, vielleicht nur sehr wenig Anklang fand, ja vielleicht mehrere Jahrzehente bei dem grössten Theil der Gemeinde völlig in Vergessenheit gerieth und erst im zweiten Jahrhundert, als einstweilen die alexandrinische Gnosis sich zu entfalten begonnen, von einzelnen Vertretern derselben wieder ans Tageslicht gezogen wurde. Aus Josephus B. J. II. 18, 7. 8 sehen wir, dass die Feindschaft zwischen den heidnischen und jüdischen Bewohnern Alexandriens auch nach den oben erwähnten Verfolgungen immer noch nicht ruhte, sondern immer heftiger entbrannte und so namentlich im Jahr 66 abermals zu einem Ausbruche führte, in welchem die Wohnungen der Juden verwüstet und 50000 Juden niedergemacht wurden; ebenso ist es wahrscheinlich, dass auch in der Zwischenzeit zwischen dem ersten jüdischen Kriege und dem Aufstand unter Trajan und Hadrian stete Reibungen zwischen beiden Theilen stattgefunden hatten, da der letztere zuerst in Aegypten ausbrach und hier besonders heftig und langwierig war, was mit Sicherheit auf fortwährenden Unfrieden und namentlich auf Bedrückungen der Juden in diesem Lande hinweist (vgl. auch Ant. XII. 3, 1.); dieser Aufstand selbst aber hatte gleich

zu Anfang wiederum ein Blutbad zur Folge, in welchem die Judenschaft Alexandriens grösstentheils vernichtet wurde (Eus. H. E. 4, 2.). Unter diesen Stürmen mochte auch die alexandrinische Gemeinde und zwar insbesondere der mit den Juden (vgl. Philo c. Flacc. p. 525) zusammenwohnende judenchristliche Theil viel gelitten haben, und so konnte es geschehen, dass in Alexandrien theils überhaupt die Stetigkeit der Ueberlieferung mehrfach unterbrochen wurde (daher wir auch von der Gründung dieser später so hoch gefeierten Gemeinde nichts mehr wissen), theils insbesondere die Erinnerung an ihre einstige judenchristliche Vergangenheit und damit auch an die Bestimmung unsres Briefes für sie verloren gieng; ja es ist, da wir auch sonst von verlorenen apostolischen Sendschreiben wissen (1 Kor. 5, 9. Kol. 4, 16?), gar nicht unmöglich, dass der Brief selbst eine Zeit lang in Alexandria gänzlich verschwunden und vergessen war und vielleicht erst von andern Gegenden aus dort wieder bekannt wurde, eine Annahme, die keinenfalls etwas Unwahrscheinliches hat, da dieser Brief wohl immer nur in den Händen Einzelner sich befunden hatte, schwerlich aber, wenigstens in ältern Zeiten, in öffentlichen Gemeindeversammlungen vorgelesen worden war. Unter diesen Voraussetzungen ist es sehr wohl denkbar, dass er in Gemässheit seines Inhalts auch in Alexandria als ein Brief an die (palästinensischen) Judenchristen betrachtet wurde und so aus der ἐπιστολὴ πρὸς Ἀλεξανδρεῖς [1]) eine ἐπιστολὴ πρὸς Ἑβραίους geworden ist.

1) Wieseler glaubt auch in der Notiz des muratorischen Kanons über eine dem Paulus unterschobene *epistola ad Alexandrinos* eine Spur der ursprünglichen Bestimmung des Hebräerbriefs nach Alexandrien zu finden. Es lässt sich in der That wohl denken, dass in der Zeit des Unmuthes und Argwohnes gegen die Gnosis, in welcher dieser Kanon verfasst ist, zu Rom, wo man dem Brief schon vorher nicht günstig war, die Ansicht aufkommen konnte, er sei in Gemässheit der marcionitischen Häresis *(ad haeresin Marcionis)* oder zu ihren Gunsten erdichtet. Wie sich die Manichäer für ihre Trennung zwischen altem und neuem Bund auf die Stelle 8, 13 beriefen (Epiph.

2. Die Zeit der Abfassung des Briefs.

Ueber die Zeit, in welcher der Brief an die Hebräer geschrieben worden, ist bis jetzt ebensowenig ein von allen Seiten anerkanntes Ergebniss der Untersuchungen vorhanden, als über die Leser, an welche er gerichtet war. Während

---

haer. 66. §. 74), und wie der Brief den Valentinianern die Idee der Aeonen (1, 2.) und der blos typischen Bedeutung des Gesetzes an die Hand gegeben zu haben scheint, so konnten auch Marcioniten von Stellen wie 2, 2. 3. 8, 6—13. 7, 11. 19. 10, 4. 13, 9—14 Gebrauch gemacht und namentlich die 12, 18. ff. gegebene Gegenüberstellung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung für ihre Scheidung zwischen Demiurg und höchstem Gott benützt haben. War hiedurch Verdacht gegen den Brief entstanden, so konnte man sich rücksichtlich anderer Stellen, die gegen den Marcionitismus sprechen (wie 1, 1.), vorstellen, dass der Brief nicht gerade marcionitisch, sondern nur dem Marcionitismus im Allgemeinen günstig *(ad haeresin M.)* abgefasst sei. Da eine Uebergehung unsres Briefes in dem muratorischen Kanon sehr unwahrscheinlich und von einer anderweitigen *ep. ad Alexandrinos* nichts bekannt ist, so ist es allerdings nicht anders möglich, als dass der Hebräerbrief gemeint ist und somit unsre Ansicht auch hier eine nicht unwichtige Bestätigung findet. — Es ist mir von Werth anführen zu können, dass in neuster Zeit auch Bunsen (Hippolytus S. 365) sich mit Bestimmtheit für einen alexandrinischen Verfasser und Leserkreis des Briefes ausgesprochen hat. Unrichtig ist freilich die Behauptung, dass man sich unter den Alexandrinern eine Gemeinde zu denken habe, „welche durch philonische Symboliker zum Judaisiren verführt worden war, das Gesetz evangelisch und das Judenthum christlich zu machen suchte ohne Christus und das Evangelium"; das was der Brief bekämpft ist vielmehr ein *Judaismus vulgaris*, eine ebenso unevangelische als unphilonische (alles philonischen Idealismus baare) Hinneigung zum Gesetzeswesen in seiner ganzen levitischpharisäischen Aeusserlichkeit. Nicht minder unhaltbar ist Bunsen's Versuch im muratorischen Kanon eine Lücke ausfindig zu machen, in welcher der Hebräerbrief als kanonische Schrift aufgeführt gewesen sein soll (S. 362. ff.); auf die Gründe die dafür beigebracht werden einzugehen, ist jedoch noch nicht an der Zeit, da der Vf. eine genauere Auseinandersetzung derselben in einer besondern Abhandlung in Aussicht gestellt hat.

die Ansichten der meisten Kritiker dahin gehen, dass er nothwendig vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt werden müsse (vgl. auch Baur Jahrb. 1851 S. 326), ist derselbe von Schwegler, dessen Ansicht hierüber ich früher selbst (Jahrb. 1850 S. 242.) für die richtige hielt, mit Bestimmtheit einer spätern Epoche zugewiesen. Schwegler beruft sich zuerst auf die Stelle 5, 12 (*ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον*), aus welcher hervorgehen soll, dass der Brief schwerlich schon ein Jahrzehent nach der Epoche geschrieben sei, in welcher den ausserpalästinensischen Ländern das Evangelium gepredigt wurde, d. h. nach den Jahren 50—60. Allein hiebei ist einmal die Verbreitung des Christenthums über die Grenzen von Palästina hinaus zu spät angesetzt (vgl. A. G. 11, 19. 20.), und was insbesondere die obige Stelle betrifft, so kann man wohl fragen, wie lange sollten denn die Leser (und zwar namentlich die Alexandriner) Christen sein, bis sie endlich fähig werden konnten, die Lehrer Anderer zu sein? sind dazu zwanzig, ja zehen Jahre nicht genug? sind sie nicht genug in einer Zeit, in welcher das Interesse der Neubekehrten für die *γνῶσις*, für die tiefere Erkenntniss der neuen vom Himmel gekommenen Offenbarung so lebendig war, dass der Apostel Paulus schon ums Jahr 56 die Korinther vor einer Ueberschätzung derselben warnen und ihnen ausdrücklich versichern musste, dass er in dieser Beziehung ihnen nicht nachzustehen glaube? Andere zu lehren, das Evangelium nicht blos zu empfangen, sondern selbst wieder entweder nach aussen zu verbreiten oder in der eigenen Gemeinde als Lehrer aufzutreten galt ja in jener Zeit als das Recht eines Jeden, dessen sich sogar die Frauen bedienten; warum sollte daher nicht auch unser Verfasser seine Leser daran erinnert haben, dass es nachgerade Zeit für sie wäre nun auch Lehrer Anderer zu sein? Schwegler sagt weiter, die Stelle 10, 32 lasse auf einen längern Zwischenraum zwischen der Bekehrung der Hebräer und der Abfassung unsres Briefes schliessen. Aber auf einen sehr langen Zwischenraum zwischen Beidem führen die Worte nicht, da man sonst statt *τὰς πρότερον ἡμέρας* eher *τ. πάλαι*

ἡ. erwarten müsste. 13, 7 wird allerdings die apostolische Generation bereits als eine absterbende vorausgesetzt, sofern die ἡγούμενοι, deren Tod hier erwähnt wird, wahrscheinlich Jünger Jesu waren (S. 391); aber hiemit kommen wir ja über die Jahre 60—70 keineswegs herab. Wenn Schwegler ferner glaubt, nach 2, 3 müsse die Generation des Briefstellers und der Leser jünger sein als die der Apostel, also die dritte nach Christus, so ist mit Letzterem zu viel aus den Worten geschlossen; sie muss vielmehr den Aposteln immer noch gleichzeitig gewesen sein, da sie ja von Jüngern Jesu selbst (ἀκούσαντες) das Evangelium erhielt. Eine Bekanntschaft des Verfassers mit der johanneischen Apokalypse endlich ist aus 12, 22 nicht zu erweisen, da die hier auftretenden eschatologischen Ideen allgemeines Besitzthum schon der ältesten Christenheit waren (s. Gal. 4, 25. f.). Die Schwegler'sche Ansicht kommt jedoch auch, wovon man sich desto mehr überzeugen muss, je bestimmter man auf die Beweisführung des Verfassers und auf mehrere hieher gehörige einzelne Stellen seiner Schrift eingeht, in Widerspruch mit der Art und Weise, wie der Verfasser vom levitischen Tempelkultus spricht, sofern nämlich derselbe offenbar überall noch als bestehend vorausgesetzt wird. Zur Fiktion kann dieses nicht gehören, da eine mit allem Aufwand der Dialektik geführte Polemik gegen ein Nichtmehrbestehendes mit der besonders in den ermahnenden Partien hervortretenden durch und durch praktischen Tendenz des Briefes unvereinbar ist. Ebenso aber sprechen einzelne Stellen mit Bestimmtheit dagegen. Der Beweis 8, 3—5, Christus müsse Hohepriester eines himmlischen Heiligthums sein, denn auf Erden könne er es nicht sein, da hier bereits ein Priesterthum und ein Priesterdienst sei, wie ihn nämlich das Gesetz eingesetzt habe, dieser Beweis hätte keinen Sinn, ja er wäre geradezu unmöglich, wenn der levitische Kultus in damaliger Zeit nicht mehr fortbestanden hätte. Wie soll man sich ferner erklären, dass der Verfasser 8, 8. ff. und 10, 15. ff. die Abrogation des alten Bundes und seines Kultus mit viel dialektischer Kunst aus Jer. 31, 31. ff. ableitet, statt wenig-

stens nicht nebenbei auf die faktische Aufhebung des alttestamentlichen Gottesdienstes durch die Zerstörung des Tempels hinzuweisen, was z. B. der Verfasser der klementinischen Homilien (3, 51. f.) nicht unterlassen hat? wie will man es begreiflich machen, dass er den Satz, der alte Bund sei *ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*, so begründet, diese *διαθήκη* sei nach der Schrift eine *παλαιά*, hiemit sei sie auch eine *γηράσκουσα* und ebendadurch auch dem Verschwinden nahe, statt diesen *ἀφανισμός* einfach als ein schon geschehenes Faktum hinzustellen (vgl. dagegen Barn. 4. 16.)? Wie ist es ferner 13, 9. ff., wo er zum Abbrechen aller religiösen Gemeinschaft mit dem Judenthum auffordert und ausdrücklich die „Nutzlosigkeit" des ganzen jüdischen Opferwesens für die Juden hervorhebt, zu erklären, dass er Letzteres nicht näher erläutert durch eine Hinweisung darauf, dass der Tempel, in welchem sie ihre Opfer gebracht, an welchem sie ihre Opfermahlzeiten (*βρώματα*) genossen haben, trotz aller Werthschätzung dieser Dinge ihnen unwiderruflich genommen und zerstört worden sei? Auch die Mühe, die sich der Verfasser Kap. 7 giebt, die Abschaffung des aaronitischen Priesterthums durch ein neues an seine Stelle tretendes Priesterthum nach der Ordnung Melchisedeks zu beweisen, wäre unnütz gewesen, wenn dasselbe bereits faktisch zu fungiren aufgehört hatte (vgl. ausserdem 9, 6—9. 5, 1. ff.). Namentlich zeigt aber 13, 14 (*οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*), dass der Verfasser vor dem Jahre 70, ja in einer Zeit geschrieben haben muss, in welcher von der baldigen Zerstörung der jüdischen Hauptstadt noch gar keine Ahnung vorhanden sein konnte. Dieser Vers muss, wenn er nicht ausser allem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stehen soll (was theils überhaupt unwahrscheinlich theils insbesondere wegen des *γὰρ* unzulässig ist), als Anspielung auf das Judenthum und dessen *πόλις*, die *νῦν Ἱερουσαλήμ*, genommen werden: „Lasst uns Jesu nachfolgen, lasst uns die jüdische Volksgemeinschaft, aus welcher er mit Hohn und Schmach verstossen ward, gleichfalls verlassen, indem wir die für uns daraus entstehenden Schmähungen von Seiten

unsrer ungläubigen Volksgenossen willig tragen, wir werden zwar dabei aus der bisherigen Theokratie, aus dem alten, irdischen Jerusalem ausgeschlossen, aber es soll ja auch gar nicht anders sein, denn wir haben nicht wie die Juden hier auf Erden einen Wohnort, eine Stadt, deren Fortdauer und ewigen Besitz wir wünschten und erwarteten, sondern wir suchen erst eine, die künftige, nämlich das himmlische Jerusalem, das erst in der Zukunft offenbar werden wird." So konnte der Verfasser nur reden, wenn Jerusalem noch stand und noch Niemand seine Zerstörung erwartete; nur wenn diess der Fall war, konnte darauf hingedeutet werden, wie der wesentliche Unterschied zwischen ungläubigem und gläubigem Judenthum darin bestehe, dass jenes eine *ὧδε μένουσα*, dieses eine *μέλλουσα πόλις* habe; wäre Jerusalem zerstört gewesen oder seine Zerstörung schon in Aussicht gestanden, so hätte der Verfasser entweder diesen Ausdruck für den Gegensatz zwischen Jüdischem und Christlichem gar nicht wählen können oder den Gegensatz anders und zwar in der Art fassen müssen, dass er an die Vergänglichkeit des irdischen Jerusalems, die ja auch sehr gut als Motiv zum willigen Aufgeben aller Gemeinschaft mit dem Judenthum gebraucht werden konnte, im Gegensatz zu der Unvergänglichkeit und Ewigkeit des himmlichen Jerusalems erinnerte, die er sonst bereits so oft hervorgehoben hatte (11, 10. 16. 12, 22. 27. f.). Bemerkenswerth ist ferner, dass auch in dem Abschnitte 12, 18—29, welcher in ähnlicher Weise alt- und neutestamentliche Offenbarung als das Sichtbare und Unsichtbare, das Vergängliche und Unvergängliche, das Irdische und Himmlische einander gegenüberstellt und namentlich auch auf die Unerschütterlichkeit, Unzerstörbarkeit der *βασιλεία Χριστοῦ*, der *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* hinweist, nirgends auch nur die geringste Hindeutung auf die Vergänglichkeit oder den Untergang des irdischen Jerusalems zu finden ist. Endlich ist die Stelle 13, 13. f. (sowie 12, 2. 3. 12.) auch noch nach einer andern Seite nur dann recht zu begreifen, wenn sie als vor der Zerstörung des jüdischen Staates abgefasst vorausgesetzt wird; denn wenn

diese bereits erfolgt war, so konnte das Aufgeben der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit dem Judenthum und die daraus entstehende jüdische Feindschaft für die Leser unmöglich mehr so viel Unangenehmes und Drückendes mit sich führen, dass es so inständiger Ermahnungen zu muthigem, standhaftem und geduldigem Ertragen dieser Unannehmlichkeiten bedurft hätte. Vor allem aber würde eben der ganze Brief selbst, der ja weniger das Judenthum und sein Gesetz überhaupt als vielmehr vorzugsweise den Glauben an eine versöhnende Wirksamkeit und eine noch fortdauernde Gültigkeit des hohepriesterlichen Kultus bekämpft, alle Haltung verlieren, er würde als eine rein theoretische, nicht aus dem Leben selbst hervorgegangene Streitschrift gegen die jüdische Religion erscheinen, wenn der Verfasser das aaronitische Hohepriesterthum und den von ihm vertretenen Opferkultus nicht noch als eine bestehende Institution vor sich hatte, welche gerade deswegen, weil sie nun bereits eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch unerschüttert fortbestanden war, für die Leser so viel Imponirendes hatte, dass er alle Kunst der Dialektik aufbieten muss, um sie von der Ehrfurcht vor derselben zu befreien und ihnen den Gedanken, dass neben dem Hohepriesterthum Christi das levitische keine Geltung mehr für sie haben könne, begreiflich zu machen. Anders verhielte es sich hiemit freilich, wenn die Ansicht von Schmid [1]) über den Zweck des Briefs die richtige wäre, dass nämlich der Verfasser eben auf Veranlassung der bereits erfolgten Zerstörung Jerusalems nachweisen gewollt habe, wie das Gesetz und sein Inhalt jetzt, nachdem es nicht mehr bestehe, im Christenthum erfüllt, und so von dem unter der Hülle des alten Bundes beschlossen gewesenen Heile nichts verloren gegangen sei. Man könnte hiefür allerdings etwa den Umstand anführen, dass der Verfasser in Kap. 9 (V. 1. ff.) eine ziemlich ausführliche Beschreibung des jüdischen Heiligthums giebt, die zur

1) Biblische Theologie des neuen Testaments von Ch. F. Schmid, herausgegeben von Dr. Weizsäker, zweiter Theil S. 61.

Zeit des Bestehens des Tempels in einem Brief an Judenchristen überflüssig scheinen könnte, und dass er den Tempel niemals nennt, sondern das jüdische Heiligthum immer nur als σκηνή bezeichnet. Allein jene Beschreibung ist im Einzelnen doch so gehalten, dass man sieht, wie bei den Lesern eine ganz gute Bekanntschaft mit den heiligen Geräthen des Versammlungszeltes vorausgesetzt wird, und die Ausführlichkeit in der Aufzählung derselben kommt theils auf Rechnung der Ausdrucksweise des Verfassers (vgl. 1, 2—12. 7, 1—5.), theils hängt sie mit seiner typologischen Tendenz zusammen, vermöge welcher ohne Zweifel alle jene Geräthe für ihn (ähnlich wie für Philo) eine höhere pneumatische Bedeutung und damit auch ein ganz besonderes Interesse hatten, obwohl es nicht in seinem Plane liegen konnte, über diesen Punkt sich hier näher auszusprechen (V. 5: περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος). Den Tempel aber erwähnt er nicht aus verschiedenen Ursachen; einmal handelte es sich in seiner Polemik nicht wie z. B. bei Stephanus um die nachmosaische Institution der Gottesverehrung in dem erst von spätern Zeiten herrührenden ναός, sondern um die mosaischen Institutionen selbst in ihrer ursprünglichen Gestalt, diese waren es, deren fortwährende Gültigkeit bekämpft, die als blos unvollkommene Schattenbilder der Idee aufgewiesen werden mussten; sodann war ja im alten Testament eben nur die mosaische σκηνή als Abbild einer himmlischen σκηνή (nach des Verfassers Auffassung 8, 5.) bezeichnet (2 Mos. 25, 40.), nicht aber der ναός, und er war folglich genöthigt bei seiner Lehre vom himmlischen Heiligthum sich einzig und allein an das mosaische Zelt zu halten, da nur dieses einen Anknüpfungspunkt für dieselbe bot; und endlich eignete sich nur der Begriff der σκηνή theils für die weitern allegorischen Ausführungen über das Verhältniss zwischen dem alt- und neutestamentlichen Hohepriester (9, 11 Χριστὸς - διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς - εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, wo diese μ. σκ. das „Himmelszelt", die Region der untern Himmel, bedeutet), theils (in sprachlicher Rücksicht) für die Stellen, wo vom jüdischen Heiligthum mit Beziehung auf

den Unterschied zwischen Heiligem und Allerheiligstem (πρώτη und δευτέρα σκηνή) die Rede ist. Die Nichterwähnung des Tempels hat folglich ihre guten Ursachen und kann also für eine spätere Abfassung nichts beweisen. Der Hauptgrund jedoch gegen obige Annahme ist der, dass sie die ganze Anlage des Briefs gegen sich hat. Der Brief will nicht zeigen, wie die bereits erfolgte Aufhebung des levitischen Kultus aufzufassen sei, wie man sich über diese Aufhebung zu beruhigen, wie man anzuerkennen habe, dass man das Wesentliche des alten Bundes auch im neuen wiederfinde, sondern er lehrt ja überall und immer nur diess, dass die alttestamentliche Versöhnung als eine durch die Erscheinung und das Opfer Christi aufgehobene zu betrachten, dass sie überflüssig sei, dass man ihrer nicht mehr bedürfe (z. B. 10, 9. 10. 18.), obwohl sie noch äusserlich fortbestehe; dieses äussere Fortbestehen für die gegenwärtige Weltperiode erkennt er ihr ausdrücklich zu, indem er die mosaische Opferstätte 9, 9 bezeichnet als „eine sinnbildliche typische Institution (παραβολή) für die gegenwärtige Zeit, in welcher Gaben und Opfer dargebracht werden", er kann es sich noch gar nicht anders vorstellen, als dass der levitische Kultus immer noch fortdaure und fortdauern werde (vgl. 8, 5.), und legt sich nun diess so zurecht, dass er annimmt, wie die gegenwärtige Weltperiode überhaupt eine unvollkommene sei in Vergleich mit der künftigen, so gehöre auch die mosaische Opferinstitution in diese Zeit der Unvollkommenheit und werde erst mit ihrem Aufhören verschwinden (obwohl sie für diejenigen, welche den wahren Hohepriester Christus gefunden haben, bereits aufgehoben ist). Wir glauben daher, was die Zeit der Abfassung des Briefs betrifft, die Richtigkeit der gewöhnlichen Ansicht vollkommen anerkennen und denselben einige Jahre vor die Zerstörung Jerusalems setzen zu müssen. Wieseler sucht wahrscheinlich zu machen, dass der Brief bald nach der Hinrichtung des Apostels Paulus, die nach ihm vor die neronische Verfolgung fällt, kurz vor dem Ausbruch dieser letztern geschrieben sei, sofern nämlich Timotheus, wenn er nicht schon vor demselben freigelassen war

(13, 23.), dem Tode in Rom schwerlich entgangen wäre. Möglicherweise könnte er auch etwas früher fallen, in die Zeit, da Paulus noch gefangen, Timotheus aber (die Aechtheit von V. 23 vorausgesetzt) etwa nach einer kurzen Untersuchungshaft wieder frei geworden war. In diesem Falle wäre vielleicht bei den δέσμιοι 13, 3 auch an Paulus zu denken, und man müsste hienach annehmen, dass bei den alexandrinischen Judenchristen, die ja früher eine freiere Stellung zum Judenthum eingenommen hatten, aus jener Zeit her noch einige Theilnahme an dem Schicksal des Apostels vorhanden war, die der Verfasser in obiger Stelle wieder anzuregen suchte, obwohl er bei der jetzigen judaistischen Stimmung seiner Leser es nicht für passend erachtete, des Heidenapostels ausdrücklich Erwähnung zu thun.

3. Ueber den Verfasser des Briefs.

Die Frage nach dem Verfasser des Briefes ist, wenn einmal seine Entstehung am Ende der apostolischen Zeit feststeht, nicht mehr von so grosser Bedeutung, dass es eine Aufgabe der Kritik wäre, demselben um jeden Preis auf die Spur zu kommen, daher wir hier unser Augenmerk vor Allem darauf zu richten haben, die Haltbarkeit der bisher über diesen Punkt aufgestellten Vermuthungen zu prüfen. Wir betrachten zuerst die an die Tradition der orientalischen Kirche, welche Paulus zum Verfasser macht, sich anschliessenden neuern Ansichten, und die ihnen am entschiedensten entgegenstehende Behauptung Schwegler's, dass der Brief ein unter paulinischem Namen abgefasstes Sendschreiben an die Judenchristen sei. — Da die direkt paulinische Abfassung des Briefes jetzt sogar von den entschiedensten Vertheidigern seines paulinischen Ursprungs, von Thiersch, Delitzsch und Ebrard aufgegeben ist, so ist es überflüssig auf die erstere hier einzugehen, und wir beschäftigen uns daher nur mit den von diesen drei Gelehrten aufgestellten Versuchen, dem Brief einen wenigstens indirekten paulinischen Ursprung zu vindiciren. Hören wir zuerst Thiersch, so schliesst sich der Inhalt des Briefes harmonisch an die paulinischen Briefe

an, ja die Krone von ihnen allen ist der Brief an die Hebräer und des Heidenapostels der würdigste (auch würdiger als der Römerbrief?), und schwer ist es den Paulus in dem letzten Kapitel nicht zu erkennen; aber ebenso schwierig ist es, ihn im zweiten Kap. (V. 3.) wiederzufinden und nicht minder bedenklich die Verschiedenheit des Styls und der Anführungen aus dem alten Testament. Das Wahrscheinlichste ist daher, Paulus hat den Schluss eigenhändig geschrieben, alles Uebrige aber mit Angabe der Hauptgedanken einem Andern übertragen, und zwar dem von Tertullian ohne Zweifel nach kleinasiatischer Tradition als Verfasser genannten Barnabas, der bei den jerusalemischen Christen mit mehr Vertrauen als Paulus angesehen war und von Anfang an die Vermittlung zwischen ihm und den jerusalemischen Christen zu seiner Aufgabe gemacht hatte (A. G. 9, 27). Ihm eröffnete Paulus Alles, was er für die bedrängten Gemeinden aus Israel auf dem Herzen hatte; Barnabas arbeitete es für ihn aus mit der ganzen Kraft seiner eigenthümlichen Gabe, und doch so, dass Paulus es als seine eigene Lehr- und Willensmeinung unterschreiben konnte. Barnabas war Cyprier, also Hellenist und griechisch gebildet; er war Levit und somit der mosaischen Heiligthümer kundig; er war Prophet (A. G. 13, 1.), wie seine Schrift voll prophetischen Lichtes ist; er ward von den Aposteln „Sohn der Ermahnung" genannt, und kein Theil der heiligen Schrift entwickelt eine solche Kraft des aufmunternden Zuspruchs, wie diese „Ermahnungsrede" (13, 22.) an die Hebräer. Er war endlich an apostolischer Würde dem Paulus gleich; er durfte mit solchem Nachdruck auftreten, was kein Lukas, Klemens oder Apollos gegenüber den ehrwürdigsten Kirchen des Erdkreises vermocht hätte. So richtig wir an dieser Ausführung das zuletzt Bemerkte finden müssen, dass, wenn der Brief nicht von einem Mitglied der Gemeinde der Leser, sondern von einem Fremden geschrieben ist, nur ein Mann von einer Stellung des Barnabas Verfasser sein kann, so verfehlt ist doch bei genauerer Betrachtung dieser ganze Versuch, dem Paulus noch einen Antheil an der Abfassung des Briefes zu-

zuweisen. In dem ganzen Brief ist nirgends eine Spur von zwei Verfassern, noch weniger einer Abhängigkeit des Concipienten vom eigentlichen Urheber; den Schluss V. 22—25 als Unterschrift des Paulus zu betrachten ist unmöglich, da der in V. 22 Redende (*ἀνέχεσθε τῦ λόγυ τῆς παρακλήσεως, καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν*) nothwendig dasselbe Subjekt mit dem Verfasser alles Bisherigen ist. Wo ist denn hier auch nur das geringste Zeichen einer Verschiedenheit der Personen? wo eine Spur davon, dass ein Zweiter das von einem Andern Geschriebene zu seinem Eigenthum machen, ihm das Siegel der Bestätigung und Bekräftigung von seiner Seite aufdrücken will? Noch unwahrscheinlicher aber ist die Annahme, dass Paulus sich durch Barnabas bei den Palästinensern einführen lassen wolle. Wenn er diess beabsichtigte, so musste er doch auch dafür Sorge tragen, dass die Leser merken konnten, dass er nicht selbst, sondern durch Vermittlung eines andern, ihnen befreundeten Mannes sich an sie wende, er musste die Person dieses Mittelmannes, die dem Briefe Eingang verschaffen sollte, recht klar und bestimmt hervorheben, etwa in der Art von 1 Petr. 5, 12, da ja sonst der Zweck dieser Vermittlung gar nicht erreicht wurde, er musste sich und seinen Vermittler klar auseinander halten, statt Beide so ganz zusammenfliessen zu lassen und sowohl ihn als sich selbst in ein für die Leser völlig räthselhaftes Dunkel zu hüllen. Ebenso aber ist dieses absichtliche Verbergen seiner eigenen Person im Widerspruche mit der Art und Weise, wie Paulus sich 2 Kor. 3 und 4 gegen alles Geheimthun mit seinem *εὐαγγέλιον*, gegen alle und jede Meinung, dass es ihm an *παῤῥησία* fehle (dass er „sein *πρόσωπον* verhülle"), erklärt hat; wie der Apostel Paulus Judenchristen gegenüber auftrat, das sieht man aus Röm. 1, 13—16 und aus Gal. 1, 1—2, 21, und hieraus erkennt man doch deutlich genug, dass es seine Sache nicht war, dieses ihm freilich schon von dem alexandrinischen Klemens zugetrauten seiner nicht recht würdigen und zudem nutzlosen Kunstgriffes des Verbergens seiner Person sich zu bedienen. Anders verhielte sich die Sache etwa, wenn der Brief ein einfaches

Belehrungs- und Trostschreiben wäre; aber bei einem Briefe, der so harte und schwere persönliche Rügen und Vorwürfe enthielt, wie der unsrige, erforderte es sowohl die Klugheit als die Pflicht der Offenheit, den Lesern einfach und ohne Umschweife in aller Freimüthigkeit gegenüberzutreten. Ausserdem aber ist es doch keine unbillige Zumuthung an die Vertreter dieser Ansicht von einem mittelbar paulinischen Ursprunge des Briefs, zu allererst aus diesem selbst irgendwie den Beweis für dieselbe zu führen, Stellen aufzusuchen, in welchen der Verfasser sich als einen Verarbeiter gegebener, ihm selbst eigentlich fremder Gedanken erkennen liesse, und ebenso, was insbesondere Barnabas betrifft, nachzuweisen, wie denn dieser Mann mit der Lehre des Apostels Paulus so wenig bekannt sein konnte, dass er nicht selbst in paulinischem Geiste zu schreiben verstand, auch ohne dass ihm dieser seine Gedanken an die Hand zu geben brauchte. Wenn Barnabas und Paulus eine Uebereinkunft der Art trafen, wie Thiersch sie annimmt, so konnte Barnabas immerhin im Auftrage des Apostels schreiben, aber dazu, paulinische Gedanken auszuführen, war er doch ohne Zweifel viel zu selbstständig, daher man höchstens eine Verabredung Beider zu einem von Barnabas zu verfassenden, von Paulus zu unterschreibenden Briefe, nicht aber eine Concipirung paulinischer Ideen von Seite des Erstern wahrscheinlich finden könnte. Noch weniger aber gestattet der Brief selbst, wie er nun einmal vorliegt, zwei Verfasser anzunehmen, deren einer vom andern abhängig gewesen wäre; eine so durchaus selbstständige, in jedem Wort und Gedanken und besonders in ihren Beweisführungen so durchaus eigenthümliche Schrift, welcher gerade in Bezug auf diese selbstständige, scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit höchstens die paulinischen Briefe an die Seite gestellt werden können, eine solche Schrift kann nur das Werk eines sich vollkommen unabhängig bewegenden, eines ganz frei seiner Individualität gemäss produzirenden Schriftstellers sein, daher die Vertheidiger zweier Verfasser in der That sehr wohl daran thun, den Versuch einer Nachweisung verschiedenartiger Elemente in diesem Briefe lieber

gar nicht anzustellen. — Statt des Barnabas nehmen Delitzsch und Ebrard Lukas als Concipienten der ihm von Paulus an die Hand gegebenen Ideen an, mit Recht, sofern sich Lukas eher in einem solchen Abhängigkeitsverhältniss denken liesse als Barnabas, mit Unrecht, sofern, wie schon Thiersch bemerkt, Lukas den Ἑβραῖοι gegenüber nicht wohl in der Art auftreten konnte, wie der Verfasser des Briefes es thut. Delitzsch begründet seine Ansicht einmal durch die Behauptung, dass der Schluss nothwendig auf Paulus weise, sodann auf den Satz, dass der Brief unter allen Schriften des neuen Testaments die meiste Verwandtschaft mit den paulinischen Schriften zeige, was auf die Verarbeitung von Paulus angegebener Grundgedanken durch einen Freund des Apostels führe, und endlich auf die zwischen dem Briefe und den lukanischen Schriften stattfindende Sprachverwandtschaft. Die erstere Behauptung ist jedoch von Delitzsch ohne allen näheren Beweis hingestellt; die innere Verwandtschaft des Hebräerbriefs mit den paulinischen Schriften (die übrigens weit geringer ist als hier angenommen wird und mit noch weit grösserem Rechte vom ersten petrinischen Briefe behauptet werden könnte) würde blos auf einen paulinischen Verfasser, nicht aber auf einen Concipienten von Gedanken des Apostels selbst führen; und was die Sprachverwandtschaft zwischen den lukanischen Schriften und dem Hebräerbrief angeht, so glaube ich bereits in meiner Schrift über den Ursprung der synoptischen Evangelien S. 299. ff. nachgewiesen zu haben, dass aus derselben auf keine Identität der Verfasser geschlossen werden kann, indem sonst mit demselben Rechte eine Identität des Verfassers der lukanischen Schriften mit dem des Kolosser- und Epheserbriefs anzunehmen wäre. Schärfer und bündiger geht Ebrard zu Werk; er macht geltend, 1) die übereinstimmende Tradition des Orients über den paulinischen Ursprung des Briefes sei nur dann erklärlich, wenn derselbe den Lesern unter dem Namen des Paulus übergeben wurde (wobei jedoch übersehen ist, dass die orientalische Tradition erst seit dem vierten Jahrhundert einstimmig wird, wie seit dem fünften auch die

occidentalische); 2) der Verfasser stehe in persönlich nahem Verhältniss zu Timotheus (woraus gleichfalls weder auf Paulus noch auf Lukas geschlossen werden kann); 3) die Stelle 13, 22—25 könne nicht im Namen desjenigen, der 1, 1—13, 21 geschrieben hat, sie müsse aber gleichwohl von der nämlichen Hand, von der alles Uebrige berrührt, geschrieben sein. Dieses Letztere sucht Ebrard näher so zu beweisen. Derjenige, in dessen Namen V. 19 geschrieben ist, war in einer unfreiwilligen Lage, welche ihn abhielt zu den Lesern zu reisen, es hieng diess nicht von seinem Willen ab, er war vielmehr in Gefangenschaft und hoffte auch keineswegs in der nächsten Zeit frei zu werden, sondern er ermahnte die Leser zu beten, dass er ihnen wiedergegeben werden möchte, setzte also voraus auch dann noch gebunden und gehemmt zu sein, wenn die Leser den Brief bereits in Händen haben würden. Dagegen ist der, in dessen Namen V. 22—25 geschrieben ist, reisefertig, und es hängt nur von dem schnellern oder langsamern Kommen des so eben freigewordenen Timotheus ab, ob er mit diesem oder allein in den Orient reisen wird. Auf der andern Seite ist aber doch Beides von der gleichen Hand geschrieben und stilisirt, welche den ganzen Brief geschrieben und stilisirt hat; denn V. 22 entschuldigt sich der Verfasser der Nachschrift über die etwaigen Härten in seiner παράκλησις. Auch lasse sich, wenn V. 22 derselbe Verfasser redet, von dem das Ganze herrührt, nicht recht begreifen, warum er denn überhaupt schrieb, da er doch selbst demnächst zu seinen Lesern kommen wollte, eine Schwierigkeit, über welche die Kommentatoren bisher viel zu leicht hinweggegangen seien. Aus all dem wird nun geschlossen, es sei zu unterscheiden zwischen Autor und Concipient, jener sei Paulus, dieser Lukas (dessen Schriften stilistisch so grosse Aehnlichkeit mit unsrem Briefe haben); der Ueberbringer habe sodann den Brief in Judäa den Lesern als einen, den ihnen Paulus sende, somit als einen paulinischen Brief übergeben und sie zugleich über seine Abfassung durch Lukas unterrichtet, diese im Ganzen unwesentliche Notiz sei jedoch bald verloren gegangen und so der

Brief allmälig auch in weitern Kreisen des Orients als paulinisch in Umlauf gekommen. Für das Abendland war er weniger wichtig als für das Morgenland, weil dort der Paulinismus vorherrschte; er kam dahin erst, als der Kanon des Abendlands bereits geschlossen war, im Anfang des zweiten Jahrhunderts, in einer Zeit, wo man schon ängstlich am Altüberlieferten festhielt, und so kam es, dass man hier diesen überschriftslosen und unpaulinisch stilisirten Brief nicht als paulinisch anerkennen wollte, wozu auch eine hier noch vorhandene Kunde, dass Paulus den Brief nicht selbst verfasst, mitwirken mochte. Als Grund, warum Paulus den Brief nicht selbst geschrieben, sondern die Abfassung dem Lukas überlassen habe, wird angegeben, dass ihm wahrscheinlich sein Prozess die dazu nöthige Ruhe geraubt habe. Man muss zugestehen, dass in dieser Kombination Ebrards alles nur irgend Mögliche aufgeboten ist, um den paulinischen Ursprung des Briefes zu retten, und doch ist auch dieser Versuch so unhaltbar, dass in Vergleich hiemit die einfache Annahme einer unmittelbaren Abfassung durch Paulus selbst noch viel weniger Schwierigkeiten darbietet und in der That bei weitem vorzuziehen wäre. Wenn Lukas die Ideen des Apostels concipirt hat, so musste er den Brief entweder in seinem eigenen oder in des Apostels Namen schreiben, der Brief musste entweder als ein auf paulinischen Gedanken ruhendes Werk des Lukas oder als ein von Lukas niedergeschriebenes Werk des Apostels in die Welt treten. Welcher dieser beiden Fälle anzunehmen sei, darüber spricht sich Ebrard nicht bestimmt aus; aber welchen man auch annehmen mag, weder bei dem einen noch bei dem andern passt die Form des Briefes selbst zu der Ebrardischen Hypothese. Nimmt man an, dass Lukas in seinem eigenen Namen, obwohl auf Grund paulinischer Ideen, schrieb, so kann V. 18 und 19 nicht Paulus, wie die Hypothese will, sondern nur Lukas selbst der Redende sein; hat aber Lukas blos im Namen des Apostels geschrieben, so ist auch V. 22 und 23 dem Apostel in den Mund gelegt, da hier kein zweites, von dem vorherredenden verschiedenes Subjekt sich ankündigt. Ebenso ist

es, den ersten Fall angenommen, unbegreiflich, dass Lukas V. 18. f. von Paulus in der ersten Person redet, und unter Voraussetzung des zweiten, dass er sich V. 22. f. nicht deutlicher von dem Apostel, in dessen Namen er bisher gesprochen hatte, unterscheidet, z. B. nicht etwa statt *ἐπέστειλα*, welches auf das im bisherigen Briefe redende Subjekt zurückweist, *ἐγράφη ὑμῖν* gesetzt hat, worin schon eine Andeutung, dass hier eine andere Person rede als bisher, enthalten gewesen wäre. Ein weiterer Grund gegen diese Hypothese ist der, dass der Widerspruch zwischen V. 19 und 23 theils nicht so gross ist wie Ebrard annimmt, theils auch noch eine andere Auflösung als die von ihm gegebene zulässt. Der Verfasser von V. 19 erscheint nicht als Gefangener, da er ja nicht, wie Ebrard voraussetzt, den Wunsch ausspricht, heimkehren zu können, sondern nur den, dass diese seine Heimkehr durch nichts verzögert werden möge (*ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν*). Ein Gefangener konnte nicht wohl von sich sagen *ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι*, da diese Worte eine ungebundene, vielseitige, sich weithin erstreckende Thätigkeit voraussetzen; wäre der Verfasser gefangen gewesen, so hätte er dieses sein Schicksal gewiss theils sonst in seinem Briefe durchblicken lassen, theils besonders in der Stelle 13, 3, wo er zur Theilnahme an dem Schicksal der Gefangenen ermahnt, darauf hingedeutet und in V. 19 nicht etwa blos von einem Wunsche nach baldiger Heimkehr, sondern von seiner Sehnsucht nach Befreiung gesprochen, und wäre vollends nach der Ebrardischen Voraussetzung Lukas derjenige, der V. 19 den Apostel von seiner Gefangenschaft reden liess, so wäre nur um so mehr zu erwarten, dass er dieses Schicksales seines verehrten Lehrers und Freundes mit mehr Interesse und Theilnahme gedacht hätte. Was aber das Verhältniss zwischen V. 19 und 23 betrifft, so scheint in letzterem (*μεθ' οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται ὄψομαι ὑμᾶς*) der Verfasser seine Heimkehr allerdings etwas näher zu denken, als in V. 19, wo namentlich das *περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι* darauf hindeutet, dass der Verfasser an Hindernisse denkt, welche

seine Rückkehr möglicherweise noch ziemlich verzögern könnten; aber im Ganzen sind doch hier wie dort die Verhältnisse dieselben, auch V. 19 ist der Verfasser zu baldiger Heimkehr entschlossen und spricht von ihr als von etwas, das sich für ihn von selbst verstehe; auf Hindernisse, welche dieselbe noch in eine weite unbestimmbare Ferne hinausschieben konnten, wie auf Gefangenschaft, deutet der Wunsch nach einem τάχιον ἀποκατασταθῆναι nicht, sondern er geht nur etwa darauf, dass keine Hemmnisse die bereits beschlossene Abreise aufhalten oder keine Unfälle auf der Reise selbst die „Zurückkunft" des Verfassers zu den Lesern verzögern möchten; der Unterschied, dass V. 19 vom Nachhausekommen des Verfassers in unbestimmterer, V. 23 in bestimmterer Weise die Rede ist, könnte sogar einfach blos darin seinen Grund haben, dass dort der Verfasser seine Heimkehr als Gegenstand der Fürbitte seiner Leser bezeichnet und sie mithin dort als etwas in Betracht zieht, dessen wirkliche Ausführung von dem göttlichen Willen abhänge, wogegen er hier von dieser religiösen Betrachtung der Sache absieht und einfach sein Vorhaben nächstens heimzukehren ausspricht. Zudem liesse sich annehmen, dass V. 23 erst nachträglich hinzugesetzt sei, indem der Verfasser, der vielleicht seinen Brief nicht sogleich von Italien nach Alexandrien hatte abschicken können, etwa in der Zwischenzeit die Freilassung des Timotheus und zugleich dessen Absicht in den Orient zu reisen erfuhr und nun mit ihm zu reisen beschloss, indem er die Geschäfte, die ihn nach V. 19 bisher noch zurückhielten, bis dahin vollendet zu haben hoffte [1]). Die

1) Man könnte jedoch auch die Frage aufwerfen, ob nicht V. 23, wie namentlich Schulz zu vermuthen geneigt ist, ein späterer Zusatz sei, der den Brief bestimmter als paulinisch bezeichnen sollte. Wie der Apostel Phil. 1, 26 die Hoffnung ausspricht, aus seiner Gefangenschaft frei zu werden und die Philipper zu besuchen, so konnte man auch hier, durch V. 19 (ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν) veranlasst, etwas Aehnliches anbringen, und zwar in der Art, dass man, um einer solchen Befreiung des Paulus mehr Wahrscheinlichkeit zu geben, ihn sagen liess,

Frage, warum denn der Verfasser schrieb, wenn er doch bald heimzukehren gedachte, bliebe in ihrer ganzen Schwierigkeit stehen, auch wenn die Unterscheidung zwischen zwei Personen zugegeben würde, sofern ja auch der in V. 19 redende Verfasser baldigst heimzukehren wünscht. In der That aber ist sie nicht so schwierig, wie Ebrard glaubt; auch der Apostel Paulus schreibt nach Korinth, als er schon im Begriffe ist, dorthin zu gehen (2 Kor. 12, 20—13, 1.), weil er die Korinther auf seine Ankunft vorbereiten und das Härteste, was er ihnen zu sagen hat, lieber brieflich abmachen will, um sodann bei seiner persönlichen Anwesenheit milder auftreten zu können (13, 10); ebenso lässt es sich bei unsrem Verfasser sehr leicht denken, dass er, mit dem in

---

auch Timotheus sei nachträglich freigelassen, d. h. es seien jetzt alle und jede Hindernisse gehoben, die den Apostel bisher in Italien zurückhielten, seine Sache habe für ihn eine vollkommen günstige Wendung genommen. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass, wenn V. 23 fehlen würde, der Schluss (V. 22—25.) einen bessern Zusammenhang hätte; nur bleibt immer die Schwierigkeit, dass die Annahme einer Befreiung des Paulus aus seiner (ersten) römischen Gefangenschaft sich erst sehr spät vorfindet, während auf der andern Seite die Alexandriner Pantänus und Klemens, die den Brief so bestimmt als paulinisch bezeichnen, ebendarum V. 23 bereits in ihrem Texte vorgefunden haben müssen. Indess lässt sich auch dieses Bedenken durch die Rücksicht auf V. 19, sowie auf das S. 416 über die Schicksale des Briefs im ersten Jahrhundert Gesagte beseitigen (indem die Beisetzung des V. 23 etwa dazu dienen sollte, den Brief in Alexandria als paulinischen wieder einzuführen). Durch die Ausstossung von V. 23 erhält auch der Schluss des Briefs eine Gestalt, welche der sonstigen objektiven, alles Persönliche in den Hintergrund stellenden Haltung des Ganzen entspricht; ebenso wird durch sie der etwaige Anstoss, den man an einer Reise des Timotheus nach Alexandrien nehmen könnte, beseitigt, und zugleich auch der Annahme, als wolle der Brief sich als paulinisch geben, vollends alle und jede Grundlage genommen. — Eine ähnliche Aenderung zu Gunsten der paulinischen Abfassung findet sich auch 10, 34 in der schon sehr alten Lesart *δεσμοῖς μου* statt *δεσμίοις*.

seiner Gemeinde vorherrschenden Mangel an Glaubensfestigkeit und christlichem Interesse längst bekannt und nun etwa durch eine ihm zugekommene Nachricht über den in Folge hievon jetzt drohenden Abfall erschreckt und entrüstet, demselben sogleich durch ein Sendschreiben entgegenzutreten beschloss, das er bei dem lebhaften Verkehr zwischen Italien und Aegypten noch vor seiner obwohl bald zu unternehmenden Heimreise abzusenden hoffte; ja, er beabsichtigte wohl gerade die kurze Zeit seiner Abwesenheit noch zu einem Ermahnungsschreiben zu benützen, das vielleicht besser wirken konnte, als eigenes persönliches Auftreten, weil in einem Sendschreiben an die Gesammtgemeinde alles Nothwendige leichter vollständig und überzeugend zusammengefasst und ihr in milderer Form zu ruhiger Betrachtung und Beherzigung nahe gelegt werden konnte, als diess bei persönlichem, leicht zu Streit und Hader führendem Auftreten gegen die in ihr einreissende Untreue möglich war. Wenn wir uns ferner vergegenwärtigen, dass der Verfasser auf der andern Seite doch, wenn er heimkehrte, diesem persönlichen Auftreten sich nicht entziehen konnte und es auch nicht wollte, so können wir es nur sehr natürlich finden, dass er ähnlich wie Paulus 2 Kor. 13, 10. dasselbe durch ein Sendschreiben vorzubereiten beabsichtigte, in welchem er alle erdenklichen Mittel einer ebenso gewinnenden als imponirenden Darstellung aufbot, um auf seine Leser zum Voraus einen tiefen und nachhaltigen Eindruck zu machen. Wir können folglich alle diese Schwierigkeiten, die man in dem Schlusse des Briefes zu finden glaubt, nicht anerkennen, sondern müssen vielmehr auch diesen neuesten Versuch, denselben mit dem Apostel Paulus wenigstens noch in eine Verbindung zu bringen, als undurchführbar betrachten.

Nicht anders verhält es sich mit der entgegenstehenden Annahme, dass der Brief sich das Ansehen geben wolle, ein Sendschreiben des Apostels Paulus zu sein. Hiegegen ist ausser dem schon Jahrg. 1853 S. 424 ff. Angeführten auch noch diess zu bemerken, dass man nicht recht begreifen kann, wie gerade dem Apostel Paulus, der keine Aukto-

rität für die Judenchristen war, ein solches polemisches Schreiben gegen das Judenthum in den Mund gelegt worden sein soll, warum statt seiner nicht eher Petrus oder ein anderer der ältern Apostel oder etwa Barnabas gewählt ist. Ebenso unklar ist (die Aechtheit von 13, 23 vorausgesetzt), wie der Verfasser eines solchen pseudopaulinischen Briefes in so früher Zeit dazu kommt, ihn davon reden zu lassen, dass er die Leser demnächst mit Timotheus besuchen werde, der so eben freigelassen worden sei, da man ja sonst im ersten Jahrhundert nirgends davon etwas findet, dass Timotheus entweder irgend einmal vor der römischen Gefangenschaft des Apostels gefangengesetzt und hernach wieder frei geworden, oder dass Paulus und Timotheus aus einer gemeinsamen Gefangenschaft (in Rom) wieder losgekommen waren und zwar Paulus vor Timotheus, wie diess in V. 23 vorausgesetzt werden müsste. Man sieht ferner nicht, warum der Briefsteller, wenn er einmal eine Gefangenschaft des Timotheus erwähnte, nicht auch (z. B. in der Stelle 13, 18 f.) die des Apostels selbst anführte und sie dazu benützte, Ermahnungen zur Geduld und Standhaftigkeit unter Verfolgungen, dergleichen der Brief sonst so viele enthält, an sie anzuknüpfen; es ist diess um so unerklärlicher, als namentlich der Antheil, den die Juden an der Gefangenschaft des Apostels hatten, und ebenso die übrigen Verfolgungen, die ihn von ihrer Seite trafen, so ganz dazu geeignet waren, bei den Warnungen vor Gemeinschaft mit dem Judenthum als passendes Motiv gebraucht zu werden. Aber auch abgesehen von dem Schlusse des Briefs hat diese Annahme den Umstand gegen sich, dass sich der Verfasser überhaupt nirgends, und zwar gerade an den Stellen nicht, an welchen er mit seiner Persönlichkeit bestimmter hervortritt, als Apostel gerirt; es ist immer nur der einzige Vers 23 des letzten Kapitels, der einen Anhaltspunkt für die Vermuthung eines apostolischen Verfassers gibt, bis dahin aber findet sich durch das Ganze hindurch nie auch die leiseste Andeutung, die darauf führen könnte [1]). Diese auffallende Kürze

1) Vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen Bleek's gegen die An-

und Unbestimmtheit der persönlichen Notizen könnte man nun zwar damit erklären wollen, dass eben unser Brief als erster Versuch eines pseudoapostolischen Sendschreibens gleichsam noch weniger entschieden mit seiner Fiktion auftrete; allein mit einer so unbestimmten, selbst wieder auf halbem Wege stehen bleibenden Fiktion wäre nichts gewonnen gewesen, und sie ist zudem gar nicht im Geiste der damaligen Zeit, wie diess andere Schriften dieser Art klar genug beweisen. Sodann sind die Notizen zu eigenthümlicher, besonderer Natur, als dass obiger Grund zur Erklärung hinreichte. Wenn der Verfasser Paulus als den Urheber des Briefs bezeichnen will, warum lässt er ihn nicht einfach aus seiner Gefangenschaft schreiben (vgl. Eph. 3, 1. Kol. 1, 24. u. s.), warum legt er ihm so bestimmt die Hoffnung in den Mund, in Bälde zu seinen Lesern zurückzukehren und die Absicht diess in nächster Zeit ins Werk zu setzen? Oder, wenn er einmal dieses Letztere zum Behuf einer bestimmtern Individualisirung passend fand (obwohl hiemit das Auffallende der Sache keineswegs erklärt ist), warum bezeichnet er dann nicht ebenso auch die Leser bestimmter und spielt dessungeachtet auf ein so ganz specielles und zudem sonst ganz unbekanntes Ereigniss wie die Freilassung des Timotheus an? Kurz, alle diese Notizen sind theils zu unbestimmt, als dass Paulus und der Leserkreis, auf den der Brief abgesehen ist, deutlich genug hervorgehoben wäre, theils wiederum viel zu bestimmt und eigenthümlich, als dass sie sich aus der Absicht, gerade Paulus als den Verfasser kenntlich zu machen, erklären liessen, wogegen diese Widersprüche gar nicht vorhanden sind, wenn man das Ganze einfach, wie es sich gibt, als Sendschreiben eines Unbekannten an seine Gemeinde und zwar als Brief eines alexandrinischen Christen nach Alexandria betrachtet. Näheres über ihn lässt sich nicht mehr ausmachen, als dass er in der alexandrinischen Kirche bedeutendes Ansehen genoss (wie sein ganzes Auftreten und besonders 13, 18 f. zeigt), und dass er

---

nahme, dass ein Anderer im Auftrag des Paulus geschrieben oder in seinem Namen schreiben gewollt habe, I. S. 393 ff.

den Brief in Italien [1]) (und zwar nach V. 23 nicht in Rom, woher er den Timotheus zu erwarten scheint) zu einer Zeit geschrieben hat, in welcher er bald in seine Heimath zurückkehren zu können hoffte. Was ihn in Italien beschäftigte und noch auf einige Zeit dort zurückhielt, war schwerlich eine Missionsthätigkeit, da er sonst V. 18 ohne Zweifel die Fürbitte seiner Leser vor Allem für den Erfolg dieser in Anspruch genommen hätte (Eph. 6, 19. Kol. 4, 3.), sondern wie es nach eben diesem Verse und nach V. 19. 23 scheint, ein nur kurz dauerndes Geschäft, das jedoch (S. 406) geeignet war, bei Missgünstigen Argwohn und Misstrauen gegen seinen Unternehmer zu erregen, und somit wohl nichts Anderes (vgl. 2 Kor. 8, 21.) als eine Sammlung von Beiträgen, die nur für die jerusalemische Gemeinde bestimmt gewesen sein können. Bei dieser Vermuthung kommt uns die Stelle 6, 10 zu Hülfe, aus welcher ersichtlich ist, dass, nachdem die jerusalemischen Christen von den alexandrinischen schon früher eine Beisteuer erhalten hatten (*διακονήσαντες*), gerade als der Verfasser schrieb eine zweite im Werk war (*διακονοῦντες*) — was nichts Unwahrscheinliches hat, da bei den Ju-

1) Ueber die Worte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* ist schon S. 587 Einiges bemerkt worden. Ihre vollständige Erklärung erhalten sie jedoch erst dadurch, dass man annimmt, der Verfasser sei ein Mann, der weder aus Italien stammte, noch etwa dieses Land zu seinem bleibenden Aufenthaltsorte gewählt hatte, sondern nur vorübergehend dort verweilte; denn nur unter dieser Voraussetzung ist der Gebrauch der Präposition *ἀπὸ* begreiflich. *ἀπὸ* wird bei Ortsbestimmungen dieser Art allerdings gewöhnlich dann gebraucht, wenn der Redende sich nicht selbst an dem betreffenden Orte befindet, oder wenn der Bezeichnete anderswoher ist, als der Bezeichnende; aber von hieraus kann das *ἀπὸ* auch dann gesetzt werden, wenn der Redende zwar an dem Orte ist, von dem er spricht, aber dieser Ort für ihn doch noch immer ein fremder, auswärtiger Ort ist, wie z. B. Italien für einen Alexandriner. Der Verfasser spricht also hier vom Standpunkte seiner Heimath aus, was um so näher lag, als er sich ja von V. 22 an mit letzterer beschäftigt. Zudem kann auch das *ἀσπάζονται* zur Vertauschung des *ἐν* mit *ἀπὸ* beigetragen haben (vgl. Winer, Gramm. S. 484).

denchristen der *διασπορά* diese *διακονίαι εἰς τοὺς ἁγίους* gewissermassen nur die Stelle der früher entrichteten jährlichen Tempelabgaben vertraten und so eigentlich keine neue Last waren —; wenn hienach damals in Alexandrien für die Christen Jerusalems, deren Umstände seit der Hinrichtung des Jakobus sich noch schlimmer als früher gestaltet haben mochten, eine Beisteuer gesammelt ward, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, dass Dasselbe auch anderswo geschah, und dass nun eben unser Verfasser von der alexandrinischen und vielleicht zugleich von andern Gemeinden, die ihn kannten, dazu ausersehen worden war, diese Sammlung auch in entferntern Gegenden, etwa in Griechenland und Italien zu betreiben (vgl. 2 Kor. 8, 18 ff.). Ueber die sonstige Thätigkeit des Verfassers gibt sein Brief nichts an die Hand; es scheint jedoch nicht, dass er eine ähnliche Stellung eingenommen habe, wie Paulus, Barnabas, Timotheus und andere *ἀπόστολοι* oder *εὐαγγελισταί*, es ist keine Spur davon vorhanden, dass er damals oder früher für die Verbreitung des Evangeliums in der Heidenwelt thätig gewesen sei, er scheint sich namentlich 2, 3 (4, 2) von den Verkündigern des Evangeliums als einen Mann zu unterscheiden, der das göttliche Wort blos empfangen und in sich aufgenommen hat, um das Vernommene für sich selbst und für seine Glaubensbrüder weiter auszubilden und zu verarbeiten, nicht aber um es selbst wiederum in weitere und entferntere Kreise zu tragen, er scheint blos ein *διδάσκαλος* zu sein, der seine Kräfte vorzugsweise der Belehrung schon bestehender Gemeinden (daneben vielleicht auch der Bekehrung jüdischer Stammesgenossen) widmet, eine Annahme, zu welcher der lehrhafte Charakter des Briefes sehr wohl zusammenstimmt. Seine Bekanntschaft mit dem „Evangelisten" Timotheus (welche der Brief keineswegs, wie man zu Gunsten der paulinischen Abfassung schon geltend machen wollte, als ein sehr enges Verhältniss zwischen Beiden erscheinen lässt, da Timotheus 13, 23 wahrscheinlich blos als *ὁ ἀδελφὸς Τ.*, ohne *ἡμῶν*, bezeichnet ist) könnte hiegegen nichts beweisen, da z. B. auch Apollos mehr *διδάσκαλος* als *εὐαγγελιστής* gewesen ist.

Die im Bisherigen über die persönlichen Verhältnisse unsers Verfassers gewonnenen Ergebnisse sprechen zugleich gegen alle ältern und neuern Hypothesen, die über seine Person aufgestellt worden sind. Gegen Lukas spricht einmal die ohne Zweifel judenchristliche Abkunft des Briefstellers, die nach Kol. 4, 14 (*ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς*) vgl. mit V. 10. 11 (*Μάρκος — καὶ Ἰησοῦς — οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*) bei Lukas nicht sehr wahrscheinlich ist, sodann der Umstand, dass Lukas nirgends als ein durch das Charisma der Lehrgabe hervorstechender Apostelgehülfe erscheint, und endlich, dass wenn er der Verfasser wäre, auch bestimmtere Hinweisungen auf den Apostel Paulus und auf die Universalität des Christenthums erwartet werden müssten. Bei Silas fiele zwar das erste Bedenken hinweg; aber ein entschieden paulinischer Christ, wie Silas es nach Apg. 15, 40 war, kann unser Verfasser nicht gewesen sein, und zugleich hatte Silas als Palästinenser (ebd. V. 22.) nothwendig auch palästinensische Bildung, die unsrem Verfasser abgeht, er muss namentlich der hebräischen Sprache kundig und dadurch zu einer unmittelbaren Benützung des alttestamentlichen Grundtextes befähigt gewesen sein, was bei unsrem Verfasser nicht der Fall ist. Gegen Barnabas, den neuerdings wiederum Wieseler in ihm erkennen will, sprechen vor Allem und zwar ganz unbedingt die unrichtigen Angaben über die Geräthe des mosaischen Heiligthums 9, 4, die bei einem Leviten unerklärlich sind, welcher ohne Zweifel längere Zeit im Tempel Dienste geleistet und jedenfalls sich lange genug in Jerusalem aufgehalten hatte, um z. B. über die Stellung des Rauchaltars das Richtige zu erfahren, wogegen ein alexandrinischer Judenchrist, der vielleicht nie oder wie Philo nur ein Mal in Jerusalem gewesen war, über diesen Punkt wohl irren konnte, da ihm Stellen wie 2 Mos. 26, 35. 30, 6. 40, 5. 1 Kön. 6, 22 sehr leicht die Vorstellung, als sei der Rauchaltar im Allerheiligsten gestanden, nahe legten (s. die Ausll.). Ferner war Barnabas weit früher Christ geworden, als diess von dem Verfasser nach 2, 3 und 10, 32 wahrscheinlich ist; er musste, da er längere Zeit in Palästina thätig war,

besser mit der hebräischen Sprache vertraut sein als Jener, und gewiss hätte ein Mann wie er sich den ἀκούσαντες schwerlich so untergeordnet, wie es der Verfasser thut, sondern ohne Zweifel auch das Gewicht seiner apostolischen Thätigkeit und seiner nahe an die apostolische Würde hinreichenden Stellung mit in die Wagschale gelegt, um den Eindruck seiner Ermahnungen zu verstärken, er hätte die Leser, seien sie nun Alexandriner oder nicht, gewiss auch an seine frühere apostolische Wirksamkeit bei ihnen selbst erinnert, die er ja, wenn er Barnabas war, während seiner frühern Anwesenheit unter ihnen (13, 19) nothwendig ausgeübt haben musste. Dass der Verfasser „in apostolischer Auktorität erscheine", wie Ullmann (Theol. Stud. und Krit. 1828 S. 395) annimmt, ist unrichtig, es ist vielmehr das Eigenthümliche unsres Briefes gerade diess, dass der Verfasser durchaus nie und nirgends eine persönliche Auktorität sich beilegt oder voraussetzt, sie werde ihm von seinen Lesern beigelegt, sondern er fasst sich mit seinen Lesern den Aposteln gegenüber als einen Mann zusammen, der von ihnen das Evangelium erhalten hat und seiner Verpflichtung zum treuen Festhalten an ihrer Verkündigung sich bewusst ist, er spricht nirgends kategorische Versicherungen über diess und jenes aus, tritt nirgends mit dem Tone entscheidender Auktorität auf, wie so oft der Apostel Paulus (und ebenso die Verfasser der übrigen neutestamentlichen Briefe), sondern er kann und will nur durch die Sache, nur auf dem Wege objektiver theoretischer Entwicklung wirken, daher er auch in seinen Beweisführungen viel bestimmter an das alte Testament sich hält, als z. B. Paulus, weil er in Ermanglung eigener Auktorität an eine fremde sich anlehnen muss, er stellt sich seinen Lesern gerade so wie der Verfasser des Barnabasbriefes (Kap. 1) gegenüber *„non tanquam doctor (apostolus), sed unus ex vobis"*, und sein Brief hat eben dadurch ein besonderes Interesse, dass er uns ein Beispiel davon gibt, in welcher Art und Weise im apostolischen Zeitalter Männer von untergeordneterer Stellung, aber ausgezeichnet durch das χάρισμα διδασκαλίας, auf ihre Mitchristen einzuwirken such-

ten. Dass Barnabas eine so entschieden alexandrinische und insbesondere philonische Bildung besessen haben sollte, wie unser Verfasser, ist sehr unwahrscheinlich, da die Apostelgeschichte, die z. B. bei Apollos hervorhebt, dass er λόγιος und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς gewesen, bei Barnabas nichts davon weiss, so sehr sie ihn auch an verschiedenen Stellen als eines der bedeutendsten Mitglieder der Urkirche darstellt, er erscheint zwar 13, 1 unter dem damals in Antiochia versammelten Kreise christlicher προφῆται καὶ διδάσκαλοι, aber ein διδάσκαλος im engern Sinne des Wortes, wie z. B. Apollos es war, kann er doch nicht wohl gewesen sein, er war mehr Evangelist und, wie eben sein Name („Sohn prophetisch begeisterter Rede") zeigt, mehr Meister im Ermahnungs- und Erbauungsvortrage (προφήτης, vgl. 1 Kor. 14, 3) als in der Kunst theoretischer Belehrung (in der γνῶσις und σοφία). Endlich ist es bei dem hohen Interesse der alexandrinischen Kirche für Barnabas, das sich theils in den Anführungen des Barnabasbriefes als einer apostolischen und kanonischen Schrift bei Klemens und Origenes, theils in der Sage von einer Wirksamkeit dieses Mannes in Alexandria zeigt, nicht recht denkbar, wie seine Verfasserschaft hier in Vergessenheit gerathen oder absichtlich mit der des Paulus vertauscht worden sein sollte. Die Angabe Tertullian's, dass der Brief von Barnabas herrühre, geht ohne Zweifel auf eine montanistisch kleinasiatische Ueberlieferung zurück, indem aus den Worten *et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum* (pudic. 20.) zu schliessen ist, dass ihn namentlich solche Gemeinden, welche den Hermas wegen seiner mildern Lehre von der Busse verwarfen, im Gebrauche hatten, und ebenso geht aus den Worten des Hieronymus ep. ad Dardan. 129: *Illud nostris dicendum est, hanc epistolam — non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur*, hervor, dass ihn auch noch andere orientalische Gemeinden von Barnabas ableiteten (obwohl zu Hieronymus Zeit bereits mit der Modifikation, dass er im Auf-

trage des Paulus geschrieben habe, vgl. Wieseler S. 508 ff.); hienach scheint der Brief namentlich in Kleinasien und Syrien für ein Werk des Barnabas gehalten worden zu sein. Allein wenn man bedenkt, dass der Letztere eben hier lange gewirkt, an der ersten Gründung christlicher Gemeinden in diesen Ländern Antheil gehabt hatte und vielleicht von manchen derselben als ihr Stifter verehrt wurde, dass aber andrerseits die Zurückführung des Briefes auf ihn doch nur eine lokale Ueberlieferung ist, die ebendarum später und zwar gerade in Syrien (Bleek I, 446 ff.) wieder vollkommen verschwand, so kann derselben kein grösserer Werth beigelegt werden, als z. B. der alexandrinischen, sie kann nur als ein vorübergehender Versuch gelten, dem Briefe apostolische Dignität beizulegen, und zwar als ein Versuch, der während des zweiten Jahrhunderts in Folge der Wichtigkeit des Briefes theils für die christliche Gnosis theils für die Lehre von der *poenitentia* in solchen Kreisen gemacht wurde, in welchen von einem paulinischen Ursprunge desselben nichts bekannt war, als ein Versuch vielleicht aus derselben Zeit, in welcher die Alexandriner den für sie so wichtigen Brief als ein Werk des Paulus anzusehen begonnen hatten. Zu beachten ist ferner, dass sich gegen diese Zurückführung des Briefes auf Barnabas nirgends, weder in Alexandrien noch in Rom und zwar insbesondere nicht im muratorischen Kanon, ein Widerspruch erhebt; auch dieser Umstand weist darauf hin, dass der Ueberlieferung Tertullian's, der zudem selbst von dem Briefe ausser obiger Stelle keinen Gebrauch macht, keine sehr weite Verbreitung zugeschrieben, und daher auch keine so grosse Bedeutung, wie namentlich Wieseler thut, beigelegt werden darf. Somit bliebe nur für Apollos einige Wahrscheinlichkeit übrig (vgl. hierüber besonders Bleek I, 423 ff.), da namentlich von dem römischen Klemens nicht ferner die Rede sein kann. Auf Apollos würde zutreffen seine israëlitische und zwar alexandrinische Abkunft, seine gelehrte jüdische Bildung, seine Thätigkeit als *διδάσκαλος*, sein Eifer den Juden die Messianität Jesu zu beweisen (Apg. 18, 28.), seine befreundete und doch selbstständige Stellung zu dem

Apostel Paulus (und damit auch zu Timotheus). Man könnte ferner aus Tit. 3, 13 schliessen, dass er sich auch in spätern Zeiten, in welchen die Apostelgeschichte von ihm schweigt, vorzugsweise im Orient aufhielt, man könnte annehmen, dass er, wie wir ihn hier in Kreta finden, später in seine Heimathstadt Alexandrien zurückgekehrt wäre, um nun auch dort wie in Ephesus und Korinth der einstweilen aufgeblühten christlichen Gemeinde seine Kräfte zu widmen; auch eine von hier aus unternommene Reise nach Italien zum Zweck der Betreibung einer Sammlung für die jerusalemische Gemeinde hätte bei Apollos, den wir auch sonst seinen Aufenthalt häufig verändern sehen (Apg. 18, 27. 1 Kor. 16, 12.), nichts Unwahrscheinliches. Allein auf der andern Seite steht dieser Verfasserschaft des Apollos die besonders von Wieseler geltend gemachte Schwierigkeit entgegen, dass die kirchliche Ueberlieferung auch nicht die geringste Spur derselben darbietet. Wäre der Brief vom zweiten Jahrhundert an überall schon dem Apostel Paulus beigelegt, so liesse sich diese auffallende Erscheinung sehr leicht damit erklären, dass der Name des Apostelgehülfen wohl durch den grossen Namen des Apostels, dem er zur Seite gestanden war, verdunkelt werden und so in Vergessenheit gerathen konnte; da nun aber die kirchliche Ueberlieferung neben Paulus auch noch auf andere Namen, Barnabas, Lukas und Klemens, zurückgeht, so ist es in der That schwer zu begreifen, dass auch nicht in einem einzigen derjenigen Ueberlieferungsgebiete, welche von der paulinischen Verfasserschaft nichts wissen, eine Erinnerung an Apollos als Verfasser vorhanden gewesen sein und die Tradition auf die richtige Spur geführt haben soll; es ist diess um so auffallender, je gewisser es ist, dass die Erinnerung an Apollos durch seine häufige Erwähnung in den paulinischen Briefen, sowie durch die Nachrichten der Apostelgeschichte über ihn und durch die auf ihn sich beziehende Stelle des ersten klementinischen Briefs (Kap. 47), stets lebendig erhalten werden musste. Vielleicht liesse sich jedoch diese Schwierigkeit durch die Hinweisung darauf beseitigen, dass man im zweiten Jahrhundert, als es sich um

die Feststellung eines neutestamentlichen Kanons handelte, für anonym erschienene Schriften, welche in denselben aufgenommen werden sollten, unter denjenigen Männern der apostolischen Zeit, von denen man schon kanonische Schriften hatte, und deren kanonische Auktorität schon unbestritten feststand, nach einem Verfasser suchte, um hiedurch jene anonymen Schriften den übrigen, die eben durch die Namen ihrer Verfasser ihren Platz im Kanon erhalten hatten, möglichst gleich zu stellen; so war es auch hier möglich, dass man, wenn es darauf ankam, unsrem Briefe seine kanonische Dignität zu sichern, lieber auf den Namen des Lukas oder auf den des Klemens, dessen Brief in manchen Gemeinden eine dem Ansehen apostolischer Schriften nahekommende Verehrung genoss, oder auch auf den des Barnabas, des ebenbürtigen Genossen der Apostel, zurückgriff, als auf den des Apollos, dessen Wirksamkeit, Stellung und Auktorität doch eine weit geringere war. Allein es bleibt, auch wenn wir diess zugeben, noch der weitere schwierige Umstand übrig, dass Klemens von Rom, der den Hebräerbrief so vielfach benützt und den Apollos in Kap. 47 ausdrücklich erwähnt als einen *ἀνὴρ δεδοκιμασμένος παρὰ τοῖς ἀποστόλοις*, ihm kein Prädikat gibt, aus welchem zu schliessen wäre, dass er ihn als Urheber eines für die „*θεία γνῶσις*" (Kap. 40. 36.) so wichtigen Briefes betrachtete. Das Sicherere wird es daher immer bleiben, die Frage nach dem Verfasser einfach unentschieden zu lassen und namentlich auch aus der Bekanntschaft des Briefstellers mit Timotheus keine voreiligen Folgerungen zu ziehen. Die Nachrichten der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe über die Männer, welche mit Paulus und seinen nächsten Genossen in engerer oder weiterer Verbindung standen, sind viel zu lückenhaft, als dass man berechtigt, geschweige denn genöthigt wäre, den Verfasser unsres Briefes um jeden Preis in dem Kreise derjenigen zu suchen, welcher in jenen Schriften Erwähnung geschieht. Wenn wir Tit. 3, 13 von einem dem Paulus und Titus wohlbekannten, sonst aber nirgends erwähnten *νομικὸς Ζηνᾶς*, 2 Kor. 8, 18 ff. von einem in allen paulinischen Gemeinden hochangesehenen und

doch nirgends mit Namen genannten ἀδελφὸς lesen, so beweist diess hinlänglich, dass es in der apostolischen Zeit auch ausser den uns bekannten Namen noch Männer genug von grosser Bedeutung und von einer mit Paulus verwandten Richtung gab, von welchen eine Schrift wie der Brief an die Hebräer ausgehen konnte.

(Schluss folgt.)

V.

Ein neu entdecktes Zeugniss für das Johannes-Evangelium.

Von

Dr. G. Volkmar in Zürich.

Der einzige, bisher bekannt gewesene (Pariser) Codex der clementinischen Homilien ist am Schluss Hom. XIX, 14. defekt und man wusste nur, dass das Ganze mit der zwanzigsten Homilie schliessen und darin besonders noch die Frage, woher das Uebel, behandeln würde. Das Fehlende ist nun in einem andern Codex in der Ottobonianischen Abtheilung der Vatikanischen Bibliothek von Dr. Dressel zwar (S. 283) schon vor fünfzehn Jahren aufgefunden worden; er hat aber den werthvollen Fund so wenig zu würdigen gewusst, dass er erst jüngst (in einer nicht gerade sehr nothwendigen neuen Gesammt-Ausgabe der Homilien) ihn veröffentlicht hat [1]). Ausser dem nicht geringen Interesse aber, welches diess neue, unverkennbar ächte Fragment einer für die dogmengeschichtliche Entwicklung in der Mitte des zweiten Jahrhunderts so wichtigen Schrift dieser selbst wegen erweckt, giebt es uns einen merkwürdigen bis dahin kaum ahnbaren Beitrag, um den Eindruck näher zu bestimmen, welchen unser viertes

1) *Clementis Romani, quae feruntur, homiliae viginti nunc primum integrae. Textum ad Codicem Ottobonianum constituit* Alb. R. M. Dressel. Göttingae 1853 p. 583—416.

Evangelium alsbald nach seinem Hervortreten selbst auf die seinem Wesen so ganz widerstrebende judenchristliche Partei jener Zeit gemacht hat, zugleich ein recht charakteristisches Beispiel mehr, mit welcher Freiheit und wie sehr im Interesse der jedesmaligen Beweisführung die christlichen Schriftsteller jener Zeit zu citiren im Stande waren.

Hierdurch nun wird der neubekannt gewordene wirkliche Schluss der Homilien ganz geeignet, in Verbindung mit den Beispielen ähnlicher Art, die namentlich auch von Seite Justin's des Märtyrers zwar längst bekannt aber nicht immer genügend gewürdigt sind, eine noch schärfere Revision der Evangelien-Citate des zweiten Jahrhunderts zum Behuf des Ausscheidens der Elemente, welche wirklich als Bestandtheile der sonst nur dem Namen nach bekannten ausserkanonischen Evangelien jener Zeit anzusehen seien, zu veranlassen, als sie nach Credner's und Hilgenfeld's verdienstvollen Untersuchungen der Evangelien-Citate bei Justin und in den Clementinen und den verwandten Untersuchungen Zeller's über die dem Johannes-Evangelium verwandten Citate des zweiten Jahrhunderts überhaupt schon vorher nothwendig erschien [1]). Es zeigt sich, dass die Kritik wirklich bisher trotz der schon bekannten, mehr für vereinzelt angesehenen Beispiele manchmal noch zu gläubig, noch zu geneigt gewesen ist, den Vätern nicht ein Verfahren zuzuschreiben, welches man in unserer Zeit einfach unter die Kategorie literarischen Betrugs rubriciren würde.

Was aber das Citat des vierten Evangeliums selbst betrifft, das so überraschend noch am Schluss in den Clementinen vortritt, so hat man darin alsbald einen neuen Messias gefunden, um aufs einfachste die geschichtliche Betrachtung unseres Johannes-Evangeliums in Nichts aufzulösen, zunächst das Resultat meiner Revision der Untersuchungen über das Verhalten Justin's dazu, wodurch das vierte Evangelium mit neuer Bestimmtheit als erst nach dem Märtyrer bekannt geworden sich gezeigt [2]), zu schwächen oder ganz zu annulliren.

1) Ueber Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien. Zürich 1853 S. 9. 33.

2) A. a. O. S. 17 ff.

Das Letztere glaubt ein ungenannter Vertheidiger der frühern Evangelienansicht in einer Recension meines Programmes erreicht zu haben [1]), das Erstere Herr Licentiat Uhlhorn in einer gleich eingehenden Anzeige desselben [2]). Dabei treffen beide Gegner in ihren Folgerungen so mannichfach zusammen, dass um so mehr der Schein erweckt ist, als sei jetzt endlich die kritische Ansicht als nicht so unüberwindlich vielmehr als ganz geschichtswidrig aufgezeigt. Freilich ist jenes Zusammentreffen in so manchen selbst falschen oder doch entstellenden Angaben und Insinuationen, z. B. ich nehme (mit der bisherigen Kritik) einen „Ur-Johannes" an u. s. f., der Art, dass Andere versucht sein könnten, wesentlich einen Verfasser in beiden Bestreitungen, die sich wie Einleitung und Ausführung zu einander verhalten, vorauszusetzen d. h. anzunehmen, dass dem Anonymus der Göttinger Gelehrte in dieser Weise mindestens speciell vorangegangen sei. Doch mag auch hier nur das wieder zutreffen, *„les beaux esprits se rencontrent"*, genug dass beide Verfasser nicht blos das zuzugeben scheinen, was ich (S. 8) ausgesprochen habe, dass die Frage um das Johannes-Evangelium eine der grössten und drängendsten der Theologie der Gegenwart ist, ohne deren Entscheidung keine weitere Verständigung möglich ist, so dass hierüber vor Allem ein Jeder sein offenes *pro* oder *contra* auszusprechen, aber auch zu bewähren habe, sondern dass sie auch das meiner Revision des frühern Streites darüber einräumen, dass bis dahin ausser dem bestrittenen Ausspruch über die Wiedergeburt bei Beiden keine nähere Berührung unseres vierten Evangeliums vorliege.

Das neu bekannt gewordene Faktische besteht nun darin. Die Homilie XIX c. 22. (ed. Dressel p. 391 f.) will zeigen, dass viele Uebel, die den Menschen plagen, wie frühzeitiger Tod, periodische Krankheiten, Besessenheit, Wahnsinn und allerlei Plagen nicht gerade aus faktischer Sünde (*ἐκ πονηρᾶ εἰργασμένα*), sondern aus einer nur mit sündlicher

1) Theolog. Literaturblatt zur Allg. Kirch. Zeit. 1854 Nr. 2. 32. 33. S. 257 ff.

2) Göttinger Gelehrte Anzeigen 1853 Nov.

Begierde verketteten und zu Sünden führenden Unwissenheit (ἐξ ἀγνοίας) stammen, im Besondern aus dem κοινωνεῖν τῇ γαμετῇ ohne zu wissen, εἰ καθαρὰ ἐξ ἀφέδρου τυγχάνει. Indem die Menschen der Fleischeslust ἀπαρατηρήτως nachgeben, ohne wie für das sonstige Säen und Pflanzen den καιρὸς ἐπιτήδειος, so auch für die eheliche Beiwohnung die ἐπιτηρήσιμοι ἡμέραι abzuwarten, geschehe es, dass die σπερμάτων καταβολὴ ἀκαίρως ἐπιδοθεῖσα unmittelbar (φυσικῶς) unzählige Uebel erzeuge. Durch die Begattung wann es nicht recht sei [zur Zeit der Menstruation, worauf der Verf. auch sonst, VII, 8. besondern Werth legt] ἀγνοίας αἰτίᾳ setzen die Menschen ihre Kinder unzähligen Leiden aus.

Ὅθεν, fährt der Verfasser fort, καὶ διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τῶ ἐκ γενετῆς πηρῶ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτῶ ἐξετά ..... εἰ ἄτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτῶ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ, ἀπεκρίνατο· ὅτε ἄτός τι ἥμαρτεν, ὅτε οἱ γονεῖς αὐτῶ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτῶ φανερωθῇ ἡ δύναμις τῶ θεῶ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα.

Die Lücke bei ἐξετά — hat Dressel so ergänzt ἐξετάζων ἐρωτήσασιν, aber nach dem folgenden ἀπεκρίνατο offenbar unrichtig, es muss heissen ἐξετάζουσιν καὶ ἐρωτῶσιν, oder, dem Ton der Homilien und dem Raum [1]) entsprechender, einfach ἐξετάζουσιν ἡμῖν — ἀπεκρίνατο. Doch ist der Sinn des Ganzen zweifellos. Der Verfasser citirt für seine eigenthümliche Ansicht, nicht gerade faktische Sünde, sondern die ἄγνοια namentlich bei der Begattung, die nur aus dem τῇ ἡδονῇ τὰ πάντα χαρίζεσθαι hervorgehe und so zur Uebertretung des mosaischen Gebotes führen könne, bringe solche Plagen hervor, den Ausspruch Christi über den Blindgebornen auf die Frage der Jünger, ob dieser oder dessen Eltern gesündigt haben, aber so eigen, dass man versucht sein könnte, an eine andere Erzählung von einem Blindgebornen zu denken, als die in unserm Evangelium Joh. 9, 1 ff. vorliegende. Denn hier lautet die Antwort Christi einfach so: ὅτε ἄτος

1) Uebrigens würde Dressel wohlgethan haben, die vorgefundenen Lücken genauer dem Raum nach zu bezeichnen, als durch seine gleich in den Text gesetzten Ergänzungen.

ἥμαρτεν ὅτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ, und dieser Gestalt scheint der Ausspruch gar nicht im Stande zu sein, für die eigenthümliche Lehre der Homilien irgend wie einen Beleg zu bieten; im Gegentheil die Erklärung des Johannes-Evangeliums, dass auch die Eltern nicht Schuld seien an der Blindheit ἐκ γενετῆς hätte eher den Verfasser widerlegen können, wenn er immerhin gerade die Eltern und deren ungeregelte Beiwohnung als Grund so vieler Plagen darstellen will.

Aber dennoch ist es unverkennbar dieselbe Erzählung, die wir in unserm Johannes-Evangelium haben, und die Homilie wesentlich wiedergegeben hat [1]).

Die Möglichkeit wäre zwar an sich nicht ausgeschlossen, dass schon ein früheres ausserkanonisches Evangelium die Blindenheilungen der Synoptiker zur Heilung eines Blind-Geborenen gesteigert und dabei die jüdischen Vorstellungen, als ob solche besondern Plagen von einer präexistenten Schuld, sei es des Leidenden oder doch der Eltern stammten [2]), in solcher Form im Munde der Jünger erwähnt, in dem Christi aufgehoben hätte, wie ja auch Justin der Märtyrer wiederholt davon spricht (Dial. c. 69. und Ap. I, 62.) Christus habe πηροὶ, χωλοὶ und κωφοὶ oder παραλυτικοὶ ἐκ γενετῆς geheilt, obwohl dabei an eine Benutzung unseres Johannes-Evangeliums nicht zu denken ist [3]). Auch die dialogische Form bei solchen Belehrungen ist zwar dem Johannes-Evangelium besonders geläufig, aber doch schon in den synopti-

1) Vgl. den Anfang IX, 1.: εἶδεν τυφλὸν ἐκ γενετῆς, καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί τις ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος etc. Den weitern Verlauf der Sache im johanneischen Abschnitt, der dem Blindgebornen die Augen öffnet V. 13 ff., namentlich die Pointe ὅτι τυφλὸς ἦν καὶ ἀνέβλεψεν, ist durch das πηρῷ καὶ ἀναβλέψαντος wiedergegeben. Dass aber πηρὸς vornehmlich vom Blindsein in jener Zeit gebraucht wird, darüber s. Just. M. Apol. I, 60. 22. Dial. c. 69. Constit. App. V, 7. Vgl. Hilgenfeld, Krit. Unters. S. 172.

2) Vgl. Meyer, Krit.-Exeget. Comment. ed. II. Abthl. II. S. 253.

3) Vgl. Hilgenfeld a. a. O.

schen Evangelien gegeben, warum nicht noch ausgebildeter in einem ausserkanonischen, so dass das späteste Evangelium nur auch diesen ihm vorangegangenen Bestandtheil in neuer und eigener Weise für seine Zwecke in jenem Punkte seiner dialektischen Erörterung über das Wesen des Unglaubens [1]) benutzt hätte, wie es diess auch sonst so bestimmt mit synoptischen Bestandtheilen, warum nicht auch mit andern ihm vorangegangenen, wenn später auch ausserkanonisch gewordenen Weiterbildungen thut.

Doch schon der Ausdruck: *οὗτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ* ist specifisch johanneisch, entscheidend aber ist, dass jedenfalls die nähere Bestimmung, welche die Homilien in dem Ausspruch Christi geben, *ἵνα φανερωθῇ ἡ δύναμις θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα* nur den eigenen Gedanken der Homilien wiedergiebt, und kaum schon einem früheren Verfasser angehören kann. Ist diess aber der Fall, mag der Ebionit dann noch so willkürlich oder selbst betrügerisch citirt haben, dann ist es auch keine Frage, dass der ganze Ausspruch „weder dieser noch seine Eltern haben gesündigt, sondern [dieser ist blind geboren] damit die Macht Gottes offenbar werde" nur in der Fassung und dem ganzen Zusammenhang unseres vierten Evangeliums seinen Sinn hat. Weil Christus die Werke dessen, der ihn gesandt hat, wirken muss, so lange es Tag ist und die Nacht kommt, in der Niemand wirken kann (V. 4), ist dem Blindgebornen diese Schicksalsbestimmung geworden, dass an ihm die Werke Gottes offenbar werden. Als eine im Dienste des Lichtes, zur Manifestation des in ihm wirkenden göttlichen Lichtprincips geschehene Handlung soll, wie Baur gewiss mit vollstem Recht erklärt, diese Heilung des Blindgebornen betrachtet werden (V. 5. *ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου*). Wie die Krankenheilung cap. 5. nur die konkrete, bildliche Anschauung der lebendig machenden Kraft Gottes in Christo ist, so ist diese Heilung nur dazu da, damit diese specielle Seite des Logos, dass er das Licht der Welt ist, auch offenbar werde, zunächst so, dass das Wun-

1) Vgl. Baur, Krit. Unters. über die kanon. Evangelien S. 176 ff.

der als ein ἔργον θεῦ in seiner reinen Objektivität noch getrennt von seiner subjektiven Beziehung auf die Person Jesu als des Messias aufgefasst werden solle, um dann durch die besondere Seite, dass Jesus dabei an einem Sabbath thätig ist (V. 6. 14.), den Widerspruch des Unglaubens zu erheben und so zu dem Gericht zu führen, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται (V. 39.) [1]). Kurz, das eine Wort schon, welches die Homilien wieder geben ὅτος τυφλὸς ἐγεννήθη, ἵνα φανερωθῇ ἡ δύναμις, oder vielmehr τὰ ἔργα τῦ θεῦ, zieht die ganze Entwicklung in diesem Abschnitt V. 1—39., wie selbst in dem ganzen Evangelien-Theil, der den Unglauben nach allen Seiten dialektisch in's Licht setzen will (c. 7, — 10, 42.) [2]), herbei. Wo das Evang. Joh. wirklich benutzt ist, da ist es bei der durchgreifenden Eigenthümlichkeit seiner Arbeit, bei dem engen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, so unverkennbar wie hier, mag auch im Einzelnen etwas depravirt sein, wie hier allerdings mit grosser Willkür.

Doch auch dieses Bedenken löst sich noch. Der Verfasser der Homilie ist so beherrscht von der Grundidee, dass nicht aktuelle, präexistente Sünde das Uebel in der Welt erzeugt, dass ihm schon diess ganz entsprach, wenn Christus hier den gewöhnlichen, von der dualistischen Gnosis so leicht ausdeutbaren Wahn so weit wenigstens aufhob „ὅτε ὅτος ἥμαρτεν — dieser Blind-Geborne, also schon vor seiner Geburt — οὔτε οἱ γονεῖς"; um aber doch das Positive ἀλλὰ ἵνα φανερωθῇ nicht zu übergehn, so lässt er nun in das ἔργον θεοῦ, was hier in das Leiden heilend eingreift, unwillkürlich seinen Gedanken οὐ τὸ πονηρὸν εἰργασμένον ἀλλὰ ἡ ἄγνοια einfliessen. Er hat also zwar im Interesse seiner Beweisführung das Positive des Spruches gestaltet, und wir würden selbst das als trüglich verwerfen, an jene noch gährende und so productive Periode der christlichen Entwicklung dürfen wir aber obnehin nicht unsern sittlichen Massstab an-

1) Vgl. Baur's durchdringende Entwicklung dieses ganzen Zusammenhangs S. 179 f.

2) Vgl. Baur S. 164 ff.

legen; die Phantasie des Glaubens und der speciellen dogmatischen Tendenz ist da noch so mächtig, dass ja auch Justin der Märtyrer unwillkürlich zu solchen Neubildungen evangelischer Geschichte von seiner Phantasie aus kommt — um hier nicht weiter zu gehen [1]).

Der Anonymus hat zwar (S. 268) mit der Insinuation begonnen, „es scheine, dass denen, welche die Thatsache nicht anerkennen wollen", die Homilien hätten das Joh.-Ev. gekannt, „nicht alle Ausflüchte abgeschnitten werden sollten", das ihm aber doch selbst gekommene Bedenken, ob ein Citat so willkürlich gemacht werden könne, ob da nicht noch andere Möglichkeiten zu erwägen seien, ist hier hoffentlich ganz beseitigt. Was folgt nun aus der Thatsache?

Nach dem anonymen Freund der „alten" d. h. der weit spätern kirchlichen Ansicht nichts weniger als zunächst die Destruction des angeblich von mir mit so viel Zuversichtlichkeit eingeführten „Ur-Johannes" d. h. der von mir nur noch näher bestimmten Annahme der bisherigen Kritik schon von Semler's Zeiten an, der eigenthümliche Ausspruch von der Wiedergeburt bei Just., in den *Homilien*, den *Recognit.* und im *Pastor Hermae* stamme aus einem ausserkanonischen Evangelium, das dem Joh.-Ev. vorangegangen und manchen Stoff mitgeboten habe [2]). Denn wenn die Homilien so will-

1) Unbestritten ist dies wenigstens Apol. I. c. 32 wo er bemerkt, durch den Einzug in Jerusalem sei nicht blos Zach. 9, 9., sondern auch der Segen Jakobs Gen. 49, 11 in den Worten *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ* erfüllt, denn nach den Ev. hätte *πῶλος τις ὄνου εἰσήχει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος*, wo nicht blos Semisch, Apost. Denkw. S. 281 (freilich unter sonstigem Vergessen), sondern auch Hilgenfeld, Krit. Unters. S. 224, das eigne Werk des in's A. T. versenkten Vaters erkennt.

2) Es ist mir natürlich nicht eingefallen, ein vorjohanneisches Evangelium desshalb, weil der Verfasser unseres vierten es in einzelnen Punkten mitbenutzt hat, als einen „Ur-Johannes" zu bezeichnen. Es ist aber auch eine Absurdität, diesen Namen etwa carrikirend anzuwenden, da bei einem Evangelium so ganz aus ei-

kürlich citiren könnten, wie in dem neu entdeckten Fragment, so könnten sie auch gleich willkürlich das ἀναγεννηθῆναι aus ihrer Kirchensprache an die Stelle des γεννηθῆναι ἄνωθεν im Joh. Ev. eingefügt haben. Könnten! *in abstracto* allerdings, dazu bedarf es keines neuen Fundes. Aber es ist ganz vergessen, dass dann beide gleicherweise das ἀναγεννηθῆναι ihrer Sprache auch in den Ausspruch Christi Matth. 18, 3, den sie ja sonst ganz geben, eingefügt haben könnten. Aber was in der Welt spräche endlich gegen die dritte an sich mindestens ganz gleich gerechtfertigte Annahme, der bei aller freien Bewegung der einzelnen Citirenden auf die eine nicht johanneische Grundform zurückweisende Spruch sei von ihnen gleichmässig aus einem später aus andern Gründen aufgegebenen Evangelium entnommen? Der Anonymus hat es glücklich gefunden (S. 268).

„Haben die Clementinen unser Joh.-Ev. gehabt und hier citirt, so haben sie es auch bei Joh. 3 gethan. Und ist das nunmehr von den Clementinen gewiss, so ist es auch bei Justin sicher. Also wird man mit der Abfassung des vierten Evangeliums in die Anfangszeit des zweiten Jahrhunderts zurückgedrängt. Je näher wir aber der Zeit Johannis stehen, um so weniger ist es möglich, dass ein Evangelium unter seinem Nsmen Eingang fand, das nicht von ihm war". Also ist der Retter für die schwer bedrängte katholische Tradition über dies Lieblingsevangelium vieler Theologen endlich glücklich von Dr. Dressel an's Licht gesetzt.

---

nem Guss, bei einer Entwicklung von einer Idee aus, die wenn sie auch noch so viele vorausgegangene Momente aufgenommen, doch sie durchweg in eigenem neuem Geiste verarbeitet hat, schlechthin von einem Ur- nicht die Rede sein kann, es müssten denn auch unsere Lucas- und Marcus-Ev., welche sogar vorzugsweise vom Vierten mitbenutzt, zum Theil wörtlich ausgeschrieben sind (vgl. schon Hilgenfeld, Krit. Unters. S 385. f.), als solche Ur-Johannesse mitfiguriren. Obendrein habe ich es gar nicht einmal für nöthig gefunden, dass der Ausbildner des Dialogs Joh. 3, 3—5 unmittelbar das Evangelium Justin's u. s. f. benutzt hätte, sondern für ganz möglich, ja das Wahrscheinlichere, dass dieser Schriftsteller unmittelbar aus der ihm vorangegangenen Apologie des gefeierten Märtyrers geschöpft habe. S. 17 ff.

Wenn es nur diesem neuen Messias nicht ähnlich ergeht, als den frühern Jubelrufen über den herrlichen „neuen Fund" der Philosophumena mit ihren Johannes-Citaten, die dem Valentin und Basilides zugeschrieben waren!

Zunächst ist die Naivetät dieser ebenso freudigen als eiligen Folgerungen doch allzu offenbar. 1) Haben die Clementinen unser Joh.-Ev. hier citirt, also überhaupt gehabt, so stammt auch ihr Ausspruch über die Wiedergeburt trotz aller Abweichung nirgends anders als daher! Als wenn Einer im Besitz mehrerer Evangelien nothwendig überall nur eins und dasselbe citiren müsste, und als wenn das sonstige Verhalten der Homilien zum Joh.-Ev., ihr directer Widerstreit dagegen, wie ihr Übergehn von Sprüchen, die sie sonst hätten mitgeben müssen, nicht mindestens in der Annahme sonstiger Benutzung sehr vorsichtig machen müsste, als wenn der Mitgebrauch eines ausserkanonischen Evangeliums für die Clementinen wenigstens nicht ohnehin notorisch wäre! [1])

2) Ist es aber so gewiss, dass sie [dennoch] das *ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε* nirgends andersher haben als aus Joh. 3, [das es freilich nicht bietet], so ist es auch bei Justin sicher! Ja wie sicher sind doch die Haltpunkte einer solchen *par force*-Apologetik! Angenommen auch, die Homilien, gegen 160 u. Z. entstanden, hätten das *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν*, oder *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* bei Joh. gekannt und danach ihr Citat gestaltet, was sagt diess für eine frühere Zeit, für Justin den Märtyrer, der gegen 140 u. Z. seine Apologie schrieb? Wenn jene so willkürlich jenes Citat sich zurechtmachten, muss es Justin gerade so gethan haben? Es wäre nur an sich oder *in abstracto* die Möglichkeit da, dass er gleich frei die Joh.-Stelle wiedergegeben hätte, aber was sagt sein ganzes sonstiges Verhalten zu diesem Ev. darüber?

1) Vgl. ausser Credner Beiträge I. S. 279 ff. und Hilgenfeld Krit. Unters. S. 377 ff. De Wette Einl. in's N. T. 5. Aufl. S. 106. Franck, die ev. Citate in den clem. Homil. Stud. der ev. Geistl. W. 1847, S. 144 ff. und selbst Semisch, die apostol. Denkwürdigkeiten Justin's des M. S. 363 kann dem nicht ganz abfallen.

Der Anonymus hat das von mir (a. a. O. S. 19. ff.) mit neuer Bestimmtheit gegen Semisch und Thiersch Geltendgemachte „einmal heisst hier, bei Justin, keinmal“ am Ende selbst nicht alteriren können (S. 266) und hier nur vor lauter Feuer ganz vergessen.

3) Was soll man aber gar von den weitern Schlüssen des Anonymus sagen? „Also werden wir in den Anfang des zweiten Jahrhunderts, also zu Joh. selbst zurückgeführt.“ Es bedarf darüber gar keines Wortes, da ohnehin notorisch erst Theophilus ad Autol. II, 22 (geg. 180 u. Z.) den Johannes für das Ev. „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ nennt.

Anders hat Herr Licentiat Uhlhorn in seiner wenn auch von seinen bekannten gehässigen Insinuationen, „man wolle das und das suchen, nachdem an andern Orten — wie hinsichtlich des Marcion-Evangeliums zum Nachtheil des Lukas — nichts zu machen gewesen sei“ [1]) und sonstigen Entstellungen nicht freien, doch ruhiger gehaltenen Anzeige meiner Schrift, den neuen Fund dagegen verwendet. Er findet es nämlich von mir besonders klar gemacht, wie nichtig man bisher das Übergehn des Logos-Evangeliums gerade von einem Justin bis auf jene einzige und doch noch so fremde Berührung zu erklären oder zu vertuschen gesucht habe; es wäre nach dem bis dahin Vorliegenden in der That mit mir und der bisherigen Kritik nur zu schliessen: das Evangelium kann Justin noch nicht bekannt gewesen sein, also zu seiner Zeit noch nicht existirt haben. Da trete aber nun der glückliche Fund helfend ein, hätten die Clementinen, die doch alle Ursache hätten, das vierte Evangelium immer wieder zu citiren, dies doch nur — wie jetzt erhelle — einmal gethan, so werde auch das Verhalten des Justin dazu das Auffallende und so tief Gefährdende verlieren!

Wie? die Clementinen hätten alle Ursache gehabt, ein Evangelium immer wieder zu citiren, das ihnen von Grund

1) Warum wird der von mir in dieser Hinsicht gegebene und auch von Hrn. Uhlhorn freudig acceptirte Beweis nicht auch blos in meinen „Willen“ geschoben? Ist es denn nicht möglich eine Ahnung von einer rein geschichtlichen Richtung und Thätigkeit zu bekommen?

aus polarisch entgegensteht, das sie in drei- ja vierfacher Hinsicht objektiv negiren [1]), dessen Spruch über den Satan VIII, 44 sie nicht citiren, wo sie (Hom. XIX, 2. s. ed. Dressel p. 372) alle nur möglichen Evangelien-Sprüche, in denen der Teufel gelehrt wird oder nur gelehrt zu werden scheint, (Mc. 1, 13. Mt. 12, 26. Lc. 10, 18. Mt. 13, 39. 5, 37. 6, 13.) auch einen Spruch aus einem ausserkanonischen Evangelium, wie schon Cotelier erkannte, zusammenstellen, zum besondern Zeichen, dass, wenn das Evangelium selbst ihnen überhaupt bekannt war, sie es entweder nur sehr oberflächlich berücksichtigt oder sehr gering geschätzt haben. Im Gegentheil, da sie wirklich die Heilung des Blindgebornen mit jener Frage und Antwort unserm Evangelium entlehnt haben, — und die Zeit steht ja dem nach Hilgenfeld's und Ritschl's Beweis bekanntlich durchaus nicht entgegen —, so kann das nur zum Beweis dienen, wie dies Evangelium, nachdem es einmal hervorgetreten ist, selbst in den judenchristlichen Kreisen, trotz aller Verwerfung im Ganzen, doch in einzelnen Beziehungen so angesprochen hat, um es gelegentlich mit auszubeuten. Mit Justin dem Märtyrer verhält es sich aber trotz seiner auch noch judenchristlichen Färbung und Antithese mindestens gegen die Person des ihm allzufreien Apostels, der ihm hinsichtlich der *εἰδωλόθυτα* ein *ἄνθρωπος πλάνος* bleibt, durch seinen selbstständigen Fortschritt zum Universalismus und zur Logoslehre gerade umgekehrt. Von den Homilien ist es kaum zu erwarten, dass sie dies Evangelium, wenn sie es kannten, sollten anerkannt und eingreifend angewendet haben: von Justin dem Märtyrer wäre, wenn er dies Logos-Evangelium kannte, schlechthin nur zu erwarten, dass er es vor Allem benutzt, dass er es halb ausgeschrieben hätte, wovon das gerade Gegentheil durch den neuen Fund auch nicht entfernt alterirt wird.

Die neu bekannt gewordene Benutzung unseres Joh.-Ev. hat also nur die Bedeutung, noch mehr als bisher schon bekannt war, zu zeigen, dass dasselbe, sobald es (— nach Ju-

1) Vgl. Schwegler, Montanismus S. 146. Hilgenfeld, Krit. Unters. S. 387 u. s. ausserdem unten.

stin dem Märtyrer gegen 160) hervortrat, eben als ein Product dieser Zeit, alsbald so allgemein angesprochen hat, um selbst in den ebionitischen Kreisen, zu deren gründlicher Ueberwindung es mit besonders geschrieben ist, trotz allem principiellen Widerstreit, Anklang und wenn auch Widerspruch doch auch anerkennende Benutzung zu finden.

Für die Frage um die Zeit und zugleich die Art der Entstehung unseres letzten Evangeliums hat die neubekanntgewordene Benutzung weder direkt noch indirekt irgend eine Bedeutung; beides steht ohnehin durch das eigenthümliche Verhalten desselben in sich und zu dem frühern Evangelium überhaupt fest; dies ist eben nur aus den Beziehungen zu den Streitpunkten jener Zeit — dem Gegensatz gegen die Quartodecimaner und die Montanisten, gegen die Ebioniten und die dualistische Gnosis (Valentin's und Marcion's) begreiflich, so aber geschichtlich verstanden, kann es auch erst recht fruchtbar und wirklich erbauend werden [1]). Es fängt daher allmählig an, gar zu kleinlich zu werden, wenn man, unfähig, die in dem Evangelium selbst liegenden Thatsachen in ihrer Totalität, die gar keinen Zweifel lässt, zu erfassen, dagegen mit so vereinzelten Citaten, die ja naturgemäss so vieldeutig oder an sich der Zeit nach zweifelhaft sind, anzukämpfen nicht müde wird und dabei nur seine subjectiven Wünsche an den Tag legt.

Für die geschichtliche Betrachtung trägt aber diese endlich thatsächliche Benutzung unseres Logos-Evangeliums noch die Nöthigung in sich, nach Massgabe alles Vorliegenden den Umfang und die Art der Benutzung bez. Anerkennung desselben von demselben Ebioniten-Kreis nunmehr näher zu ermessen, als es bis dahin möglich war. Die Kritik braucht sich dessen wahrlich nicht zu schämen, wenn sie nach dem vorliegenden Thatbestand mehr oder weniger ungenau das allgemeine Resultat ausgesprochen hat; auch wenn die Homi-

1) Oder wem hätte das Gefühl wahrer Erbauung bei der objectiven und positiven, wenn auch noch mehr das Allgemeine und seinen inneren Zusammenhang in's Licht setzenden Darstellung Baur's z. B. eben S. 176 ff. ganz entgehn können?

lien unser Evangelium kennten, würden sie es nicht haben anerkennen können [1]). Es modificirt sich jetzt dahin, dass dem Ebioniten in den Homilien auch dies ihm bekannte Evangelium, soweit er es gerade gebrauchen konnte aber auch nicht weiter Autorität gewesen ist — eine Art Autorität wie sie ja auch jetzt noch in vielen wunder wie positiv thuenden Kreisen gewöhnlich genug ist. Unser viertes Evangelium ist ihm Autorität und keine, der Verfasser verhält sich antithetisch dazu — indem er das eine Jahr der Wirksamkeit allein anerkennt (Hom. XVII, 19 *ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσι παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος*), indem er Petrus als die *ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου* festhält (Ep. Clem. c. 1), nicht den andern Jünger Ev. Joh. 1, 37, indem er den Sohn Gottes (Hom. XVI, 15) ganz entgegengesetzt fasst als das ganze Johannes-Evangelium, indem er für „das Gesetz" streitet und die Christen als die wahren „Juden" darstellt —, und er benutzt es doch auch ganz thetisch, wie es nämlich gerade sein Bedarf erheischt. Er hat also das vierte Evangelium als eine einmal gegebene, mehrfach ansprechende Darstellung vom Leben Jesu oder als im Allgemeinen auch historisch hingenommen, auf keinen Fall aber als eine wirklich apostolische Schrift, die vollen Glauben verdiente oder nach der man sich historisch oder dogmatisch irgendwie richten müsste.

Ansprechend hat es ihm in gar manchen einzelnen Beziehungen werden können, selbst in Punkten, die specifisch dieser spätesten Evangelien-Composition angehörten; die Extreme konnten auch hier sich mehrfach berühren, um so mehr als beide derselben Zeitentwicklung angehören.

Ich habe es von jeher für recht wohl möglich gehalten, dass die Homilie III, 53 in den Worten *διὰ τοῦτο αὐτὸς*

1) Schwegler Montan. S. 146 drückte dies so aus, wenn sie es benutzt hätten, dann wäre dies nur in einem antithetischen Sinne zu erwarten, Hilgenfeld (Krit. Unters. S. 388) „auf keinen Fall hätten sie es benutzt"; ich hielt (über Justin den M. S. 48) eine indirecte objektive Benutzung mehrfach nicht ausgeschlossen, wohl aber die Anerkennung als einer Autorität.

ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς, ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν, . . καὶ πάλιν· τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς auf unser Johannes-Evangelium X, 3 τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει und V. 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται sich beziehe; und wenn auch die Vergleichung Christi mit dem Thor oder der Thür des Lebens, wie im Hirten des Hermas III, 9, 12 und Ep. Clementis ad Rom. c. 48 so wie in den Recogn. II, 22 (vgl. Euseb. H. E. II, 23) [1]) auf der Alttestamentlichen Grundlage Psl. 118, 19. 20 ruht, die verwandte Stelle bei Ignatius ad Philad. c. 9 αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχεται Ἀβραάμ etc. eben darauf beruhen kann, wie jener Satz der Clementinen, so dass Franck, Weitzel und Semisch danach vergeblich eine direkte Benutzung des vierten Evangeliums haben behaupten wollen, so hat doch die von Credner, Zeller und Hilgenfeld betonte Abweichung des Ausdruckes in den Clementinen auch nichts Zwingendes gehabt, um die Nichtabhängigkeit davon, sondern die von einem ausserkanonischen Evangelium auch nur als das Wahrscheinlichere zu zeigen. Immerhin ist der Ausdruck der Homilien in dem ausdrücklichen Citat so nahe verwandt mit dem johanneischen, dass mindestens beide Annahmen gleich viel Möglichkeit hatten, während jetzt gewiss das ganze Kap. X unseres Joh.-Evang. zu den Momenten desselben wird gerechnet werden müssen, welche der Verfasser nicht blos auch kannte, sondern auch so ansprechend gefunden hat, um dies Evangelium auch hierbei zu citiren.

Auch die ausdrückliche Erklärung, Hom. III, 53 (ἔτι μὴν ἔλεγεν) Christus selbst habe erklärt: ἐγώ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν ὁ κύριος etc. lässt sich jetzt recht wohl direkt auf die Worte Christi Joh. V, 46: περὶ ἐμοῦ ἐκεῖνος [Μωϋσῆς] ἔγραψεν beziehen, wobei der Verfasser ganz einfach die Worte des Deuteron., auf die sich der Christus des Vierten ja doch allein bezieht, nur

1) S. Hilgenfeld, Krit. Unters. S. 345.

noch mit seinem εἰπών etc. anzufügen brauchte, ohne auch da noch die Annahme einer besondern ausserkanonischen Quelle zu bedürfen, die Hilgenfeld (a. a. O. S. 361) hier nicht besonders wahrscheinlich gemacht hat.

Auch das bleibt ganz möglich, dass die Termini der Clementinen wie ὕδωρ ζῶν (Contest. c. 1. Hom. XI, 26. cf. XI, 35 ὕδωρ ἀέναον VII, 8 ὕδωρ σῶζον) u. A. aus dem Joh.-Ev. entlehnt seien, wenn sie auch ebensogut unmittelbar aus dem Alttestamentlichen Sprachgebrauch stammen könnten.

Immerhin aber ist die Bekanntschaft oder Anerkennung unseres Joh.-Ev. von Seite jenes Ebioniten eine so mässige oder vielmehr geringe, dass nur so jene auffallende Uebergehung des Ausspruches Christi Ev. Joh. VIII, 44 begreiflich ist, die auch Hilgenfeld (S. 387) so charakteristisch gefunden hat. Entweder hat er es nur so oberflächlich gekannt, oder den andern ihm entsprechendern ältern Evv., wo diese ihm überhaupt Nöthiges boten, nicht zur Seite setzen mögen.

So wäre es schon möglich, dass der Verfasser den Ausspruch von der Geburt von oben Ev. Joh. III, 35 ebensowenig im Gedächtniss hatte, oder dass er doch den verwandten ältern vom wirklichen ἀναγεννηθῆναι, welchen sein ausserkanonisches Evangelium — oder noch wahrscheinlicher direkt seine Grundschrift, die Recognitionen a. a. O. — bot, ebenso bevorzugt hat. Denn eine sonstige Citat-Berührung mit dieser ihm jedenfalls fremdesten und widerstrebendsten unter allen Evangelien-Schriften, welche sich in seinem Kreise vorfanden, findet sich gar nicht weiter.

Sind wir so durch das neu entdeckte Citat zu dem kritischsten und bestrittensten zurückgeführt, das die Clementinen und Justin in gleicher Weise vom Joh.-Ev. abweichend und gleich viel sich ihm nähernd darbieten, das aber zugleich die einzige nähere Berührung unter den unzähligen Evang.-Citaten des hier allein kritisch bedeutenden Märtyrers mit dem spätesten Ev. enthält, so würde es ganz angemessen sein, die ganze Masse der hier sich kreuzenden Möglichkeiten unter Rücksicht auf das gegen meine Revision von jenen

Gegnern der kritischen Ansicht geltend Gemachte zu neuer Ermittlung oder zu noch klarerer Darlegung des schon gegebenen Wahrscheinlichsten neu zu übersehen, wenn nicht das Bedeutendste, was dagegen bisher behauptet ist, allzuhaltlos [1]) und es daher vorzuziehen wäre, noch weitere etwaige Entgegnungen oder auch geschichtlichere Prüfungen des Neuen darin zu erwarten, die vielleicht fruchtbarer sind. Jedenfalls aber wird es wohl selbst in dieser kirchengeschichtlich ebensosehr wichtigsten als in der That einfachsten Angelegenheit in Betreff der Entstehung unseres spätesten Evangeliums bei dem Wort des Propheten (Jes. 6, 9) noch eine Zeit lang sein Bewenden haben.

---

1) Oder was soll man sagen zu so vagen Instanzen, wie sie der Anonymus zur Bewährung seines *contra* im Theol. Lit. Bl. a. a. O. z. B. gegen meinen Schluss aus dem ganzen speciellen Thatbestand richtet, dass der Verfasser unseres letzten Evangeliums vom Märtyrer mit abhängig sei (im Besondern dies auch noch weit mehr, namentlich hinsichtlich der ganzen Logoslehre sein kann, in dem er ja die justinische nur noch ausbildet) S. 259 „Wann essen die Reichen von der Armen Tische?“ Hundertmal ist Einer erst durch vieler Armen Arbeit reich geworden; obendrein ist der Märtyrer und Philosoph nichts weniger als arm, und wenigstens unzweifelhaft hat der vierte Ev. die „armen“ Synoptiker benutzt. Oder „das dritte Cap.“ ist nicht blos Ausführung der von Justin gegebenen Grundlage, sondern (!) umfassender, mannigfaltiger und „diese Unterredung wurzelt in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen in denen sie steht“. Kann man eine rundere *petitio principii* sich denken? Obendrein ein solches *idem per idem*? Ferner ist es doch wohl zu naiv, wenn behauptet wird (S. 265), die Bemerkung Justin's *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον* etc. habe für sich gar keinen Sinn. Vgl. meine Schr. S. 26. Und was sollen die obendrein durch Otto längst bekannten Berührungen Justin's mit paulinischen Briefen nach dem von mir S. 4 f. selbst Angegebenen? um von den ebenso aufdringlichen als geschichtswidrigen Reden (S. 257) gegen S. 5 nichts zu sagen.

I.

Ueber den Hebräerbrief,

mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben.

Von

Dr. K. R. Köstlin.

(Schluss.)

4. Der dogmatische Standpunkt und Zweck des Briefs.

Die bisherige Untersuchung hat zu dem Ergebniss geführt, dass unser Brief nicht blos eine ἐπιστολὴ πρὸς Ἑβραίους, sondern auch eine ἐπις. ἐξ Ἑβραίων, dass er an eine judenchristliche Gemeinde von einem Manne geschrieben ist, der selbst dem Judenchristenthum angehörte, dieses Letztere zunächst freilich nur in dem Sinne, dass wir dem Verfasser jüdische Abkunft und Bildung beilegen müssen, ohne dass er damit auch schon in dogmatischer Beziehung zu der judenchristlichen Richtung der apostolischen Zeit zu rechnen wäre. Es fragt sich nun weiter, wie es sich in dieser Beziehung mit ihm verhalte, ob der Verfasser Pauliner oder ob er Judenchrist sei. Die Aufwerfung dieser Frage wird freilich Manchen höchst überflüssig scheinen, und zwar nicht nur denen, welche den Verfasser mit dem Apostel Paulus für identisch oder doch seinen Brief für ein indirekt paulinisches Sendschreiben erklären, sondern auch denjenigen, welche immer noch wenigstens an einer Einheit oder doch sehr nahen Verwandtschaft der Lehre des Apostels und des Hebräerbriefes festhalten. Allein so verbreitet auch diese Ansicht sein mag, wir können auch in ihr nur einen Ueberrest längst über-

wundener Voraussetzungen über die Herkunft unseres Briefes erblicken, der einer genauern Betrachtung der Sache d. h. der individuellen Eigenthümlichkeit des Ganzen nicht standzuhalten vermag. Ein paulinischer Standpunkt wird dem Briefe zugeschrieben, theils in der Art, dass man ihn als einen von paulinischer Seite ausgehenden Versuch der Vermittlung zwischen Paulinern und Judenchristen, theils so, dass man ihn, ohne eine solche bestimmte Tendenz in ihm vorauszusetzen, einfach als ein in manchen Beziehungen immerhin eigenthümliches und selbstständiges, aber dessungeachtet auf paulinischem Boden entstandenes Erzeugniss betrachtet. Die erste dieser beiden Ansichten, welche zuerst von Baur [1]) (Ursprung des Episkopats S. 143) aufgestellt und von Schwegler (Nachapost. Zeit. S. 304 ff.) weiter ausgeführt wurde, hat allerdings die Analogie vieler andern zwischen Juden- und Heidenchristenthum vermittelnden Schriften des ersten und zweiten Jahrhunderts für sich, aber in dem Briefe selbst hat sie doch viel zu wenig Anhaltspunkte, als dass sie für die richtige gehalten werden könnte. Von einer „Vermittlung" kann nur da die Rede sein, wo das Bestreben mehr oder weniger deutlich vorliegt, zwei einander entgegenstehende Standpunkte einander anzunähern, sei es nun durch gegenseitige Einräumungen, bei welchen jeder der beiden Gegner theilweise Recht behält (z. B. in der Stelle über πίστις und ἔργα 1 Clem. 32 f. sowie 1 Kor. 8, 1 ff. 10, 23—33. Röm. 3, 1 ff. 11, 16—32.), oder durch Aufstellung eines höheren Standpunktes, von welchem aus die einander bekämpfenden Gegensätze als untergeordnete werthlose Differenzen erscheinen (Röm. 14, 1 ff.

1) In seinem neuesten Werk (das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 98 ff.) erkennt Baur zwar an, dass der Verf. des Briefs eine wesentlich andere Stellung zum alten Testament einnehme als Paulus, und lässt auch die polemische Stellung desselben gegen das Judenthum stärker hervortreten als in der oben angeführten Stelle, aber er bezeichnet den Brief dessungeachtet immer noch als einen paulinischen Vermittlungsversuch, der in Eine Reihe mit den Briefen an die Epheser und Kolosser gehöre.

1 Kor. 7, 19.). Von einem solchen Versuche nun, Judenchristenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, oder den Gegensatz in einem höhern Dritten aufzulösen, findet sich im Hebräerbriefe nichts; derselbe ist vielmehr eine einfache Polemik gegen ein am Ritualgesetz hängendes Judenchristenthum, eine Polemik, die allerdings, wie wir nachher sehen werden, von einem der alttestamentlichen Anschauungsweise noch wesentlich verwandten Standpunkte aus unternommen ist, und ebendarum auch in den alttestamentlichen Ideen über Opfer und Priestertbum, von denen sie ausgeht, dem jüdischen Bewusstsein vermittelnde Anknüpfungspunkte darbietet, die aber, sofern sie eigentlich vermittelnd oder versöhnend zu Werk gehen will, hierin doch nicht weiter geht als dazu, dass sie sich herbeilässt, die Vergänglichkeit des Gesetzes und die Aufhebung des alten Bundes aus den alttestamentlichen Religionsurkunden selbst ausführlich nachzuweisen. Der Verfasser restringirt weder antijudaistische paulinische Lehrsätze, noch erkennt er eine relative Berechtigung des Judaismus an, sondern er bekämpft eben den letztern; er geht nicht darauf aus, die Hauptlehren beider Standpunkte zu vereinigen, er setzt überhaupt nicht gegebene Lehren voraus, um sodann eine Vermittlung zu versuchen, sondern er macht einfach seinen Standpunkt gegen den entgegengesetzten geltend und sucht diesen letztern als einen durchaus unhaltbaren darzustellen. Wenn Baur a. a. O. sich so ausdrückte, der Verfasser „bekämpfe die Judenchristen durch die Ausführung der Idee, dass, wenn auch das Christenthum sich an das Judenthum so viel möglich anschliessen, und eigentlich nur eine andere Form des Judenthums sein sollte, gleichwohl dieses judaisirende Christenthum ein viel geistigeres und von den alten Formen des Judenthums freieres sein müsse, als der Judaismus der Hebräer war", so können wir weder den Vorder- noch den Nachsatz dieser Charakterisirung des Briefs als richtig betrachten. Der Verfasser will keineswegs, dass das Christenthum seiner Neuheit und Eigenthümlichkeit ungeachtet sich möglichst nahe an das Judenthum anschliesse (wie diess etwa in den klementinischen Rekognitionen der

Fall ist); er weist vielmehr nur diess nach, dass das Christenthum, obwohl es etwas weit Höheres und etwas ganz Anderes ist als der Mosaismus, doch zugleich die Erfüllung der alttestamentlichen Verheissung und die Realisirung der im alten Testament selbst vorgebildeten Versöhnung sei, und dass somit der Glaube an die alttestamentliche Offenbarung den an die neutestamentliche nicht nur nicht ausschliesse, sondern denselben geradezu fordere und nur in ihm seine wahre und ganze Vollendung finde, er lehrt nicht, dass das Christenthum nur eine andere Form des Judenthums, sondern dass das letztere eine noch durchaus unvollkommene, zum Aufgehen in jenem bestimmte Religionsform sei, er macht folglich dem Judenchristenthum keine Concession und modificirt nirgends seine freiere Anschauung zu Gunsten desselben. Ebensowenig fasst er den Unterschied zwischen beiden Religionsformen nur als einen quantitativen, er stellt vielmehr das Christenthum dem Judenthum als das schlechthin und rein Geistige dem noch Ungeistigen, als das allein Versöhnende und Vollendende dem nichts Versöhnenden und „nichts Vollendenden" gegenüber, er macht von dieser seiner Auffassung des mosaischen Gesetzes als eines noch rein fleischlichen nicht einmal zu Gunsten des Dekalogs eine ausdrückliche Ausnahme, er geht nicht darauf aus, etwa durch Hervorhebung des „pädagogischen" Zwecks und Nutzens des mosaischen Opferkultus die Entschiedenheit, mit welcher er ihn bestreitet, zu mildern (wie z. B. später Justin, Irenäus u. A.), er bekämpft die Gültigkeit und den Werth des Gesetzes vielmehr (besonders 8, 7 f. *εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος κ. τ. λ.*) gerade so weit, als es möglich ist, ohne den Zusammenhang zwischen alt- und neutestamentlicher Offenbarung zu zerreissen (daher denn auch sein Brief in der gnostischen Zeit als ein marcionisirendes Produkt betrachtet werden konnte). Die obige Ansicht von der Tendenz des Verfassers wäre mithin jedenfalls dahin zu modificiren, dass der Brief ein von paulinischer Seite gemachter Versuch sei, das Judenchristenthum von seiner eigenen alttestamentlichen Basis aus zu bekämpfen und es auf einen höhern, nämlich den

paulinischen Standpunkt zu erheben. Allein auch für eine paulinische Streitschrift gegen das Judenchristenthum können wir ihn nicht halten. Die Principien, von welchen der Verfasser ausgeht, die Hauptbegriffe, die er zu Grund legt, die Anschauungen, zu denen er seine Leser zu erheben sucht, die einzelnen Hauptlehren, die er berührt, sind nicht die paulinischen, sie sind vielmehr nach der einen Seite hin blos mit ihnen verwandt, keineswegs aber identisch, nach der andern sogar wesentlich von ihnen verschieden. Die universelle Bestimmung des christlichen Heils neben seiner besondern Bestimmung für das Volk Israel (2, 9. 16 u. s.) ist in einer Zeit wie die Jahre 60—70 nichts speciell Paulinisches mehr, obwohl sie an Paulus ursprünglich ihren ersten und lange Zeit einzigen Vertreter unter den Aposteln gehabt hatte, sie stand auch Barnabas und andern eine Mittelstellung zwischen Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern einnehmenden Verkündigern des Evangeliums fest, und sie ist namentlich in der Apokalypse ganz ebenso enthalten, wie in unserem Briefe. In ähnlicher Weise verhält es sich mit seiner Christologie, indem die Darstellung Christi als des weltschöpferischen υἱός zwar die im paulinischen Christenthum zuerst hervorgetretene, über den jüdischen Messiasbegriff hinausgehende höhere (metaphysische) Auffassung der Idee des Sohnes Gottes zur Voraussetzung hat, aber dessungeachtet in der nähern Ausführung des Einzelnen ganz unabhängig von Paulus ist (vgl. 1, 2 ff. mit 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 4, 4.). Die Aufhebung des mosaischen Gesetzes durch das Christenthum ist ursprünglich allerdings Eigenthum des Apostels Paulus, daher unser Brief hier wesentlich durch die Lehre des letzteren bedingt ist und sie zur Voraussetzung hat; aber nicht minder gewiss ist, dass diess eine selbstständige Auffassung dieser Frage von Seiten eines Andern nicht ausschliesst, und zwar um so weniger, als die Freiheit vom Gesetz in der Zeit, der unser Brief angehört, von den Judenchristen nicht nur den Heidenchristen zugestanden war (Apg. 21, 25.), sondern bereits auch im Judenchristenthum selbst Eingang fand (vgl. Apok. 2, 24 ὃ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, d. h. keine andere gesetzliche Forderung

als die Enthaltung von *εἰδωλόθυτα* und *πορνεία*). Die Selbstständigkeit unseres Verfassers bei der Behandlung dieser Frage zeigt sich vor Allem darin, dass er die Aufhebung des Gesetzes aus der Unvollkommenheit desselben, aus seiner Unfähigkeit dem Menschen diejenige innere sittlich geistige Versöhnung, welche ihm das Opfer Christi darbietet, zu gewähren, somit aus dem Wesen des Gesetzes selbst, nicht aber wie Paulus aus der in der menschlichen Sündhaftigkeit begründeten Unmöglichkeit durch Gesetzeserfüllung selig zu werden, oder aus dem (subjektiven) Verhältniss des Menschen zum Gesetz ableitet. Noch weniger ist die Idee des versöhnenden Opfertodes Jesu eine eigenthümlich paulinische — diess ist sie nur, wenn diese Versöhnung zugleich als Aufhebung aller und jeder Werkgerechtigkeit genommen wird —, sie ist vielmehr so alt als das Christenthum selbst, sie gehört der apostolischen Zeit von Anfang an zu, sie wird namentlich von der Apokalypse wiederholt hervorgehoben; auch die Lehre, dass dieser Opfertod Jesu an die Stelle der alttestamentlichen Sühnopfer getreten sei, ist nicht paulinisch, sondern unserem Verfasser eigenthümlich. Neben diesen Eigenthümlichkeiten, durch die er sich von Paulus unterscheidet, finden sich aber bei ihm auch mehrfache bedeutende Abweichungen seiner Anschauung im Ganzen und Einzelnen (und zwar Abweichungen, wie sie uns z. B. in den unserem Brief so vielfach zur Seite gestellten Briefen an die Epheser und Kolosser keineswegs in diesem Maasse begegnen). Der Verfasser macht von der paulinischen Anthropologie weder irgendwo Gebrauch, noch geht er von ihr als Grundlage und Voraussetzung seiner Argumentation aus; er weiss von keiner die Gesetzeserfüllung unmöglich machenden Gewalt der Sünde über den Menschen und ebendarum auch von keiner Unseligkeit und Verdammniss (im paulinischen Sinne), in welcher der Mensch sich befände, solange er unter dem Gesetze steht, er weiss von keiner Macht des Fleisches über den Geist, von keiner Unfreiheit des Menschen zum Guten, von keiner Unmöglichkeit verdienstlicher, gerecht machender Werke; er geht vielmehr, wie das alte Testament und im neuen nament-

lich der Jakobusbrief, überall von dem Princip der Freiheit des menschlichen Willens aus (durch welche natürlich ein stets wiederkehrendes Erliegen der menschlichen „Schwachheit" unter einzelnen sündigen „Versuchungen" nicht ausgeschlossen ist); er setzt überall die Möglichkeit eines guten, dem Menschen Anspruch auf göttliche Belohnung gebenden Handelns voraus, er erklärt die guten Werke ausdrücklich für dasjenige, was ebensogut wie der Glaube das göttliche Wohlgefallen in seinem Gefolge (13, 16) und sogar dann, wenn der Glaube und die Willigkeit zu glauben bereits schwach und träge geworden, immer noch sein vollkommenes unverlierbares Verdienst habe und dem Menschen die sichere Aussicht auf „gerechte" Vergeltung von Seiten Gottes eröffne (6, 3—12.), er lehrt, dass (neben dem Glauben) eben das gute Thun statt blos äusserer ritueller Handlungen das Eigenthümliche des Christenthums dem Judenthum gegenüber sei (13, 16.), was zwar auch Röm. 12, 1 vorkommt, aber nicht blos paulinisch ist, sondern schon ein wesentliches Moment der Lehre Jesu war, er sagt (6, 1.) ganz wie der Evangelist Markus (1, 15.), die Grundlage des Christenthums, das Erste, was es fordere, sei die *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* [1])

1) Unter den *νεκρὰ ἔργα* hier und 9, 14 versteht man immer noch Gesetzeswerke, »todte Werkheiligkeit« (de Wette), während doch schon das Wort *μετάνοια*, das auch der Verfasser sonst immer in dem Sinne der Abkehr von einer dem Menschen zum Verderben gereichenden, gottmissfälligen Lebensrichtung gebraucht, darauf hätte führen sollen, dass unter den *νεκρὰ ἔργα* nicht gesetzliche, zwar unvollkommene, äusserliche, aber doch immer dem Gesetz Gottes angemessene Handlungen, sondern vielmehr das Gegentheil verstanden sein muss. Sodann will ja der Verfasser hier die allgemeinen und allgemeinbekannten Hauptforderungen und Hauptwahrheiten des Christenthums, die Hauptartikel des christlichen Bekenntnisses und Lebens angeben; zu diesen gehörte aber das Aufgeben äusserer Gesetzesbeobachtung nicht, sondern die Hauptforderung des Christenthums war die Abkehr von einem bösen und schlechten Leben, die *μετάνοια* als Umkehr vom Bösen zum Guten (Matth. 4, 17. Apg. 20, 21.), und die *μετάνοια* in diesem Sinne konnte daher der Verfasser, wenn er die christlichen Haupt- und Grundlehren zusammen angeben wollte, unmöglich übergehen. Wenn somit die gewöhnliche Erklärung hier dem ganzen Zusammenhange nach

(und die πίστις ἐπὶ θεὸν); er fordert ganz in Uebereinstimmung hiemit und mit seiner Ansicht vom Menschen Glauben

---

sehr unwahrscheinlich ist, so ist sie in der Stelle 9, 14 mit demselben geradezu in Widerspruch. In dieser Stelle (V. 13. 14.) will der Verfasser dasjenige, was er vorher über die Vollkommenheit und ewige Gültigkeit der durch Christum errungenen λύτρωσις gesagt hat, noch weiter beweisen und zwar durch eine *argumentatio a minori ad maius*, indem er sagt: wenn schon das Blut von Böcken und Stieren die Verunreinigten heiligt zu fleischlicher Reinigkeit, ihnen diese wirklich gibt und geben kann, wie vielmehr wird das Blut Christi, der kraft ewigen (den Tod überwindenden, ihn für immer zu Gott erhebenden) Geistes sich untadelig Gott darbrachte, reinigen unser Gewissen von todten Werken, um zu dienen dem lebendigen Gotte? Diess versteht man nun gewöhnlich so, das Blut Christi habe die Kraft, unser Bewusstsein frei zu machen von todter Gesetzlichkeit, um dafür Gott zu dienen in lebendiger Weise. Aber wie kann λατρεύειν θεῷ heissen Gott in lebendiger, geistiger Weise dienen, statt mit „todter Gesetzlichkeit"? müsste dann nicht etwa πνεύματι wie Phil. 3, 3 dabei stehen? wie kann der Verfasser den Gedanken, dass der Mensch durch das Opfer Christi vom Vertrauen auf todte Gesetzeswerke oder von einer gesetzlichen Sinnesrichtung frei werde, so ausdrücken: καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν, da ja συν. nicht eine Sinnesrichtung, sondern das Bewusstsein guter und böser Handlungen und des Verhältnisses, in das man sich durch dieselben zur göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gesetzt hat, und zwar hier eben das Schuldbewusstsein bezeichnet? Sodann würde, wenn die gewöhnliche Erklärung die richtige wäre, der Verfasser V. 13 f. ganz aus dem Zusammenhang von V. 6 an herausfallen. Er hat hier gesagt, der Mosaismus habe zwar auch einen Opferkultus, aber dieser könne den Menschen nicht innerlich rein oder vollkommen machen, er sei vielmehr etwas Aeusseres, Fleischliches, wie die βρώματα, πόματα, βαπτισμοί und die übrigen δικαιώματα σαρκός des mosaischen Gesetzes (V. 9), durch Christus aber seien die ἀγαθά, welche die mosaische Versöhnung noch nicht hatte, verwirklicht, durch ihn sei eine ewige Erlösung gefunden (V. 11. 12). Unter diesen ἀγαθά (λύτρωσις αἰωνία) kann wegen des Gegensatzes zu V. 9 nichts Anderes als eben die innere Versöhnung, die τελείωσις κατὰ συνείδησιν verstanden sein, oder diess, dass der Mensch rein wird ὁ πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα (V. 13) oder κατὰ σάρκα, sondern »zur Reinheit des Gewissens« (so dass er ein

und Heiligung ganz in gleicher Linie, er erklärt jede nach Erkenntniss der christlichen Wahrheit begangene Sünde, wenn

---

reines, gutes, mit keiner Schuld mehr behaftetes oder beflecktes Gewissen hat). Ist nun aber so V. 11 und 12 von dieser Reinigung des Gewissens von dem Schuldbewusstsein, von der inneren sittlichen Versöhnung als der eigenthümlichen Wirkung des Opfers Christi die Rede, so muss auch in V. 13. 14, die ja (*εἰ γὰρ κ. τ. λ.*) nur zur nähern Erklärung und Begründung von V. 11 f. dienen, hievon die Rede sein. Zudem weist das *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν* auch sprachlich auf das *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι* (V. 9) zurück, unter welchem letztern gewiss nicht die Befreiung des Menschen von gesetzlicher Sinnesart verstanden ist. Vor Allem aber käme nach der gewöhnlichen Erklärung ein ganz unhaltbarer Sinn und Zusammenhang innerhalb der V. 13 und 14 selbst heraus: »Wenn gesetzliche Thieropfer uns von fleischlicher Unreinigkeit frei machen, wie viel mehr wird das Opfer Christi uns vom Hängen an gesetzlichen Werken, z. B. an gesetzlichen Thieropfern frei machen«? Offenbar ist das *νεκρὰ ἔργα* Gegensatz fleischlicher Unreinigkeit, wie das *αἷμα Χριστοῦ* das *αἷμα τράγων καὶ ταύρων* zu seinem Gegensatze hat; wie hier zwei verschiedene Opfer (*αἵματα*) einander gegenübergestellt werden, so dort zwei verschiedene Arten von Unreinigkeit, äussere und innere, fleischliche und geistige, levitische Unreinigkeit und ethische Unreinheit. Endlich träte dieser Gedanke, das Opfer Christi bestehe in Befreiung von todten Gesetzeswerken, ganz unvorbereitet und unvermittelt ein, indem sonst nirgends und namentlich weder 8, 1—9, 12. noch 9, 15—10, 18. hievon die Rede ist, sondern immer die Befreiung des Bewusstseins von der Sündenschuld als die Wirkung jenes Opfers ausgesprochen wird. Bleek selbst sagt, er glaube, dass der Verfasser den Gedanken der Beruhigung des innern Bewusstseins über das begangene Böse gleichfalls mit im Sinne gehabt habe; was ist hiemit Anderes gesagt, als dass die gewöhnliche Erklärung jedenfalls eine völlig unzureichende ist? — Auffallend bleibt allerdings immer der Ausdruck *νεκρά*; wenn man nicht zu der Ansicht greifen will, dass das *νεκρός* ein tropischer Ausdruck für »verunreinigend« sei (was wohl 9, 14, nicht aber 6, 1. passend wäre), so muss man annehmen, der Verfasser habe die *μετάνοια* in einem umfassendern Sinne genommen, von welchem aus nicht *μετ. ἀφ' ἁμαρτιῶν* oder *ἔργων πονηρῶν* gesagt werden konnte, nämlich in dem Sinne der Abkehr von allem für das ewige Leben und Heil des Menschen nutz- oder wirkungslosen

sie nicht aus Schwachheit oder Uebereilung, sondern mit vollkommen freiem Willen geschieht, für unvergebbar und macht auch hierin ganz und gar keinen Unterschied zwischen alt-

---

Thun, von allem Thun, in welchem kein Leben, keine *efficacia*, keine *δύναμις πρὸς σωτηρίαν* ist (*νεκρός* wie Jak. 2, 26, oder wie *ἄκαρπος* Eph. 5, 11.), also z. B. nicht blos von eigentlich gesetzwidrigem Thun, sondern auch von allem nicht ausschliesslich auf das Höhere und Himmlische, auf Gott selbst und auf das ewige Leben gerichteten und ebendarum für das Heil des Menschen nutzlosen Wollen und Handeln. Je mehr gerade das älteste Christenthum nicht blos eine gewissenhafte Umkehr von aller und jeder *ἀνομία*, sondern auch die ernstliche Abwendung des Geistes von allen blos äussern, vergänglichen Gütern, von allem weltlichen Streben und Thun, das ausschliessliche Streben nach der *βασιλεία θεῦ* forderte, desto eher konnte man sich veranlasst sehen, hiefür einen Ausdruck zu bilden, welcher der ganzen Weite, in der die *μετάνοια* genommen werden sollte, entsprach. Da der Verfasser 6, 1 und 9, 14 diesen Ausdruck als bekannt voraussetzt, so dürfen wir annehmen, dass er alexandrinischer Sprach- und Begriffsbildung angehört, wie er denn auch ganz den symbolischen Charakter dieser letztern an sich trägt. — Auch noch eine andere (der Hauptsache nach auf dasselbe Resultat hinauskommende) Erklärung des *νεκρός* ist nicht unwahrscheinlich. Wie 1 Kor. 3, 12—15 von „Werken" die Rede ist, die „bleiben" d. h. probehaltig erfunden, und von solchen, die „verbrannt", für nichtig und vernichtenswerth erklärt werden sollen, wie Barn. 21 gesagt wird *ὁ ἐκεῖνα ἐκλεγόμενος μετὰ τῶν ἔργων αὐτῦ συναπολεῖται* (vgl. Apok. 14, 13 *τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν*), so kann auch hier *νεκρός* das in sich seiner ganzen Beschaffenheit nach Todte, Nichtige, Vernichtenswerthe, beim einstigen Gericht nicht Standhaltende, die Prüfung nicht Aushaltende bezeichnen (das aber ebendarum auch für den Menschen selbst nutzlos ist); auch dieser Begriff ist weiter als *ἁμαρτία* (*ἔργον πονηρόν*), er schliesst neben dem Bösen auch das Schlechte, Gehalt- und Werthlose (z. B. des äussern weltlichen Thuns) in sich (wozu eben 1 Kor. 3, 12 ff. zu vergleichen ist). Diese Erklärung hat vor der zuerst angegebenen den Vorzug, dass der hier dem *νεκρός* gegebene Sinn der ursprünglichen Bedeutung des Wortes näher steht und sich in ganz einfacher Weise aus ihr ergibt. Ausserdem stimmt sie auch damit überein, dass der Verfasser dem Begriff der Verdammniss gern den der Vernichtung substituirt (10, 39. 12, 29.).

und neutestamentlicher Religion, sondern spricht vielmehr ganz bestimmt aus, dass gerade die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, der weit grössere Reichthum und weit höhere Charakter seiner Verheissungen sowie die weit höhere Würde seines Vermittlers (in Vergleich mit der des Moses) auch von Seiten des Menschen eine desto höhere Ehrfurcht, Treue und Gewissenhaftigkeit verlange und dem Ungehorsam noch weit schwerere Strafen in Aussicht stelle, als es im alten Bunde der Fall gewesen war (12, 14—29. 10, 19—31.); er lässt ebendarum (10, 26 ff. vgl. 9, 15. 4, 15.) die sühnende Kraft des Opfers Christi nur für die vor der Bekehrung, im Stande der Unkenntniss der Wahrheit (V. 26.) und insofern ἀκουσίως begangenen Sünden und weiterhin (im Stande der Bekehrung) nur für Schwachheits- oder Uebereilungssünden, ἀσθένειαι, ἀγνοήματα (ἀκούσια ἁμαρτήματα) gelten, wie das mosaische Gesetz nur für Schwachheits-, nicht aber für Bosheitssünden Sühnopfer gestattete; von dem paulinischen Bewusstsein, dass mit dem Christenthum eben dieses Bestimmtwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach dem strengen Massstabe der vergeltenden Gerechtigkeit, wie es dem alten Bunde eigenthümlich war, aufgehört habe, von der in den paulinischen Schriften überall durchklingenden Entzweiung mit diesem Standpunkte des Gesetzes, mit seiner verdammenden, verfluchenden, tödtenden Gewalt ist hier nirgends eine Spur, auch die Vergeltungslehre des Verfassers ist vielmehr ganz dieselbe mit derjenigen, welche uns in der Apokalypse vorliegt. Zu allen diesen wesentlichen Unterschieden von der paulinischen Anschauung kommt sodann noch die specielle Abweichung, dass das Gericht und die Besiegung der Feinde Christi nicht wie bei Paulus diesem selbst, sondern überall Gott zugeschrieben wird (vgl. 10, 28. 12, 23. 10, 13. 2, 8 und die Ausll.). Wenn Schwegler für seine Behauptung, dass der Brief fast überall, selbst bis auf die Terminologie hinaus, den paulinischen Typus bewahre, überall paulinischen Geist athme, paulinische Briefe benütze und berücksichtige, sich auf die von Bleek I. 316. ff. gegebene Sammlung von Parallelen beruft, so ist hiebei

ausser Acht gelassen, dass nur die Parallelen mit dem Kolosserbrief, der den unsrigen wohl schon zur Voraussetzung hat, bestimmter zutreffen, wogegen die mit den ältern und ächten Briefen insgesammt ganz allgemeine und entfernte Aehnlichkeiten sind, wie sie sich auch noch in andern neutestamentlichen Schriften in reicher, ja noch grösserer Anzahl nachweisen lassen. Wir befinden uns mithin im Hebräerbrief auf einem ganz andern als auf dem paulinischen Gebiete, auf dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz sowie zu einer höhern christologischen Anschauung erhobenen, dieses Beides aber wiederum ganz eigenthümlich (in philonisch alexandrinischem Geist) auffassenden allgemein apostolischen Christenthums, auf dem Gebiete eines Christenthums, das von der Apokalypse sich nur durch die ganz bestimmt ausgesprochene Lehre, dass das mosaische Opfergesetz auch für geborne Juden werthlos und aufgehoben sei, und vom ursprünglichen Christenthum selbst neben letzterem Punkte zwar sehr entschieden durch seine Christologie und durch die mittelst der Idee des ἀρχιερεύς gewonnene bestimmtere Gestaltung der Lehre von den versöhnenden Wirkungen des Todes und der Erhöhung Christi unterscheidet, aber in den Lehren von Sünde und Gnade, Glauben und Werken ihm weit näher steht als dem Apostel Paulus, mit dessen eigenthümlichen Anschauungen hierüber unser Brief gar nichts gemein hat. Ebenso stimmt die Lehre des Hebräerbriefs über Glauben und Werke sowie über die Person Christi ganz mit der spätern kirchlichen, wie wir sie seit dem zweiten Jahrhundert finden, überein; das eigenthümlich paulinische Gepräge fehlt der einen wie der andern, und so wenig diese kirchliche Lehre blos aus der paulinischen, sondern ebenso sehr aus der allgemein apostolischen entstanden ist, indem sich in ihr nur das ganz Allgemeine der Befreiung des Christenthums vom mosaischen Ritualgesetz und von den übrigen Schranken der jüdischen Anschauung (z. B. vom jüdischen Messiasbegriff) aus der Lehre und Wirksamkeit des Apostels Paulus herschreibt, ebensowenig ist unser Brief ein Erzeugniss des Paulinismus. Er hat

vielmehr ungeachtet aller Entschiedenheit, mit welcher er gegen die gesetzliche Tendenz des Judenchristenthums auftritt, doch selbst wiederum eine unverkennbare judenchristliche Grundlage, und zwar zeigt sich diess nicht nur an den bisher hervorgehobenen anthropologischen und ethischen Grundanschauungen, sondern namentlich in der Art und Weise, wie er von der Bestimmung des Werkes Christi für die Erlösung des Volkes Israel redet. Ein Schriftsteller, der für die Betrachtung der Nothwendigkeit und des Wesens der durch Christus vollbrachten Versöhnung nirgends in dem allgemein menschlichen religiösen Bedürfniss seinen Ausgangspunkt nimmt, sondern sie immer nur als die vollkommene Realisirung der dem mosaischen Opferwesen zu Grund liegenden Versöhnungsidee fasst, ein Schriftsteller, der die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi immer nur daraus ableitet, dass die bisherige Versöhnung des λαός mit Gott durch den levitischen Kultus noch keine wahre und genügende gewesen, und mit der ganzen Genauigkeit juridischer Beweisführung zu zeigen sucht, dass das alte Testament selbst noch ein anderes und höheres Priesterthum kenne als das aaronitische, ein Schriftsteller, bei dem das Ziel und Ende seiner Auseinandersetzungen immer diess ist, dass sich in Christus ebensogut (5, 1—5) und noch viel mehr als in den vom Gesetz verordneten Hohepriestern alle Bedingungen einer vollkommenen Versöhnung des λαός mit Gott vereinigt finden (c. 7.), der, wo er sich bestimmter über den Zweck der Erscheinung und Thätigkeit Christi ausspricht, immer nur von dem λαός zu reden gewohnt ist, ein solcher Schriftsteller zeigt, dass er keineswegs blos aus Condescendenz gegen seine Leser die universelle Bestimmung des christlichen Heils zurücktreten lässt, sondern dass er selbst noch in israelitisch nationaler Anschauungsweise lebt, und dass er sich (ähnlich wie Philo) innerhalb dieser zu einer geistigern Auffassung des religiösen und ethischen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch erhoben, sie selbst aber keineswegs ganz aufgegeben oder gar eben in der Durchbrechung derselben das eigenthümliche Wesen des Christenthums gefunden hat, wie der Apo-

stel Paulus. Der Hebräerbrief gehört folglich, was den Ausgangspunkt der Lehre seines Verfassers betrifft, dem Judenchristenthum an, er stellt uns ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum dar, und er fällt somit nach dieser Seite in eine und dieselbe Reihe von Erscheinungen, wie die Apokalypse und wie der Jakobusbrief, der gleichfalls ein (auf Anregung des Paulinismus) vom Ritualgesetz frei gewordenes, vergeistigtes Judenchristenthum enthält. Gerade die Grundanschauungen, die theologischen und anthropologischen Grundbegriffe, in denen der Verfasser lebt, die ihm selbst feststehende, gar nicht erst den Gegenstand besonderer Reflexion bildende Voraussetzungen sind, nämlich eben jene Lehren von Gerechtigkeit, Sünde, Vergeltung sowie von der Bestimmung der Erscheinung Christi vorzugsweise für sein Volk Israel, sind judenchristlich, alttestamentlich; ebenso weist die Wichtigkeit der Idee des Hohepriesterthums, die Konsequenz, mit welcher sie durch die ganze Christologie und Erlösungslehre durchgeführt wird, und noch mehr das so ganz eigenthümlich hervortretende besondere Interesse für die Engel auf jüdische Bildung zurück; auch seine Christologie und seine Ansicht von der Ungeistigkeit des Ritualgesetzes und seiner Unfähigkeit zur Versöhnung des Menschen ist nicht paulinisch, sondern philonisch; von Paulus selbst hat der Brief nichts Specifisches an sich, er setzt vielmehr blos die Thatsache, dass durch Paulus die Schranken des Judenthums bereits durchbrochen und eben hiedurch auch für Andere die Erhebung zu dem Gedanken der Aufhebung des Gesetzes, der universellen Bestimmung des Evangeliums, der höhern Würde seines Stifters möglich (ja nothwendig) gemacht war, voraus, er ist ein Beispiel der totalen Umbildung des altapostolischen Christenthums durch die von Paulus thatsächlich vollbrachte Umgestaltung des Christenthums zur Religion des Geistes, nicht aber ein Erzeugniss der paulinischen Lehre oder Schule selbst. Auch die in jedem Satze und Worte, in allen Gedanken und Beweisführungen sich darlegende durchaus selbstständige Eigenthümlichkeit des Verfassers, die seinen Brief

zu einem der interessantesten Erzeugnisse der altchristlichen Literatur macht, ist ein Beweis dafür, dass wir in ihm nicht den Schüler irgend eines apostolischen Lehrers, sondern einen Mann zu erkennen haben, der, von der thatsächlich vorliegenden Erhabenheit (2, 4. 9—11.) und innerlich beseligenden Wirksamkeit (6, 4. 4, 14. ff.) des Christenthums, von dem unendlichen Vorzuge der in ihm gegebenen Gnadenmittel und Verheissungen vor den alttestamentlichen (13, 9. 12, 22. 28. 7, 19. 8, 6.) aufs Lebendigste durchdrungen und von der höchsten Ehrfurcht vor ihm erfüllt (2, 13. 4, 14. 12, 2. 18. ff. 13, 20. 22.), diese unendlich grosse und segensvolle Kundgebung Gottes an die Menschheit selbstständig zu begreifen, selbstständig ihre ewige Wahrheit und Vollendung namentlich der alttestamentlichen gegenüber zu erkennen strebt. Nicht das Produkt einer „Schule" haben wir hier vor uns, sondern das Denkmal eines in origineller scharfer Eigenthümlichkeit dastehenden Geistes, der rein aus sich selbst heraus die grosse Thatsache der christlichen Erlösung und Offenbarung zu verstehen, sie von den noch in ihm lebenden alttestamentlichen Grundanschauungen aus begreiflich zu machen, ihr Verhältniss zur mosaischen Religion festzustellen sucht; was ihm von aussen gegeben ist, ist eben nur diese Thatsache selbst, alles Uebrige ist Eigenthum seines alttestamentlich und alexandrinisch gebildeten und nun von hier aus in voller Selbstständigkeit vorwärts strebenden Geistes; abhängig ist er nicht von Paulus — ausser insoweit als die Wirksamkeit des Apostels, durch welche erst das Christenthum diese grosse, von allen jüdischen Schranken freie Erscheinung geworden war, vorausgehen musste, ehe unser Verfasser daran gehen konnte, sie sich in seiner Weise zu eigen zu machen —, sondern wo er abhängig ist, ist er es vom Alexandrinismus und von der jüdischen Anschauung überhaupt, er stellt einfach eine Form des Christenthums dar, wie sie nothwendig entstehen musste, wenn ein philonisch gebildeter Jude in einer Zeit, in welcher der Universalismus des Christenthums bereits entschieden war, innerhalb freierer judenchristlicher Kreise das Christenthum sich aneignete und

nun dasselbe in Gemässheit der von ihm mitgebrachten jüdisch alexandrinischen und judenchristlichen Bildungselemente bestimmter dogmatisch zu verarbeiten suchte [1]).

Die hier gegebene Nachweisung, dass unser Brief seiner letzten Grundlage nach im Judenchristenthum wurzelt, ist uns nun zugleich ein Hauptbeleg dafür, dass das Judenchristenthum der apostolischen Zeit nicht etwa blos nach Erscheinungen, wie die Gegner des Paulus in Galatien und Korinth, beurtheilt, und dass ebenso auf der andern Seite die geistigfreiere Entwicklung des ältesten Christenthums nicht so ausschliesslich als Eigenthum der paulinischen Schule betrachtet werden darf, wie es immer noch vielfach zu geschehen pflegt. Wenn schon Jesus selbst am mosaischen Opferkultus keinen eigentlichen Antheil genommen, sondern ausdrücklich gegen die Ueberschätzung der *θυσίαι* gesprochen und dem Tempeldienst sein Ende angekündigt, wenn bald nach seinem Tode Stephanus diese Andeutungen über die Nothwendigkeit einer geistigern Gottesverehrung weiter geführt und ebendarum auch das Schicksal seines Herrn und Meisters ganz in gleicher Weise getheilt hatte, wenn somit eben dieses geistigere Princip von Anfang an ein wesentliches Element des Christenthums und zwar gerade dasjenige gewesen war, welches dasselbe zu allererst in einen Zusammenstoss mit dem herrschenden Judenthum brachte, so geht schon hieraus deutlich genug hervor, dass das älteste Judenchristenthum (auch von den Aeusserungen Jesu über das Unzureichende der mosaischen Gesetzgebung abgesehen) bereits

1) Zu dem im Obigen Ausgeführten ist zu vergleichen die Erörterung Planck's in seiner Abhandlung über Judenthum und Urchristenthum Jahrb. 1847 S. 450. ff. Ich weiche jedoch von derselben insofern ab, als ich das Judenchristenthum nur als die allgemeine Basis betrachten kann, auf welcher der Verfasser steht, den Einfluss des Alexandrinismus aber und ebenso den des Paulinismus höher anschlagen zu müssen glaube. Aber so viel steht auch mir fest, dass der Verfasser nicht von Paulus ausgeht, dass vielmehr die paulinische Lehre von *πίστις*, *ἔργα*, *νόμος* völlig ausserhalb seines Gesichtskreises liegt.

den Keim einer freiern Entwicklung in sich trug, ein freies Element, das eben in unsrem Briefe zu seiner vollen und klaren Entfaltung gekommen ist. Bei der Mehrzahl der jerusalemischen Urgemeinde und der ältern Apostel trat dasselbe freilich in den Hintergrund zurück, theils weil es sich in jener Zeit zunächst um die Hauptsache, um die Erhaltung und Verbreitung des Glaubens an die Messianität Jesu unter dem jüdischen Volke handelte, theils deswegen, weil bei den schnellen Fortschritten, welche diese Verbreitung anfänglich unter dem Volke machte, jene ursprüngliche Schärfe des Gegensatzes sich abstumpfen, eine gegenseitige Annäherung zwischen dem Christusglauben und dem herrschenden Judenthum eintreten und die Aufrechterhaltung dieses freundlichern Verhältnisses eine Hauptaufgabe für die junge Gemeinde werden musste, obwohl klar ist, dass auch unter diesen Umständen der mosaische Opferkultus für die palästinensische Christenheit neben ihrer Feier des Todes Jesu nur eine sehr untergeordnete Stelle einnehmen und daher der Tempel mehr als heilige Gebetsdenn als Opferstätte Bedeutung für sie haben konnte (s. A. G. 2, 46. 3, 1. Apok. 11, 1 und schon Mark. 11, 17). Die Unzufriedenheit mit der Heidenmission des Apostels Paulus erhöhte allerdings eine Zeit lang den ζῆλος τῶ νόμω in Jerusalem so, dass man auch auf den Opferkultus wieder entschiedener Werth legen zu müssen glaubte und eine Theilnahme an demselben sogar von Paulus selbst forderte; aber man kann hierin nur eine vorübergehende Wirkung des durch jene Heidenmission verletzten Nationalgefühls erblicken, da später gerade der antipaulinische Ebionitismus nicht etwa blos wie das nichtchristliche Judenthum das Aufhören des Opferkultus durch die Zerstörung Jerusalems geduldig hinnahm, sondern die innere Verwerflichkeit desselben zu einem Hauptsatze seiner Lehre gemacht hat. An einem Element geistigen Fortschrittes innerhalb seiner selbst fehlte es also dem Judenchristenthum niemals; was die Judenchristen gegen Paulus erbitterte, war nicht das Freiere und Geistigere seiner Lehre an sich, sondern die von ihm durchgesetzte Entnationalisirung des Christenthums, die für sie eine unerträg-

liche Verletzung ihres Nationalbewusstseins in sich schloss, daher es sich ja auch in den Streitigkeiten mit Paulus vorzugsweise immer um die Beschneidung d. h. um die Nationalisirung der Heidenchristen handelte. Da hienach das Judenchristenthum selbst von der Beschneidung abgesehen zum Gesetz und zwar namentlich zum Opferkultus seit jeher eine freiere Stellung einnahm, so kann es gar nichts Auffallendes haben, dass die durch Paulus zu einer Thatsache in der christlichen Welt gewordene Freiheit vom Ritualgesetz auf einen Theil des Judenchristenthums in der Art zurückwirkte, wie wir es bei dem Verfasser des Hebräerbriefes sehen, es ist diess namentlich nicht unwahrscheinlich auf einem hiezu so günstigen Boden, wie die alexandrinische Gemeinde ihn darbot vermöge ihrer philonisirenden Bildung und durch den vortheilhaften Umstand, dass es in ihr noch zu keinem Streit zwischen Juden- und Heidenchristenthum gekommen war (weil sie aus geborenen Juden bestand). Wie die Entstehung der paulinischen Lehre selbst, wie die in ihr sich vollziehende Losreissung des Christenthums vom Judenthum bereits in jenem freiern Geiste des ursprünglichen Christenthums wurzelt, so begegnet uns auch hier eine Losreissung desselben von der Aeusserlichkeit des gesetzlichen Wesens, ein Bestreben des auf eine höhere Bewusstseinsstufe erhobenen jüdischen Geistes die ihm nicht mehr genügenden und darum für ihn zu einem todten und geistlosen Mechanismus gewordenen Formen von sich abzuschütteln, und zwar ist es eben nur dieses im Alexandrinismus bereits vorhandene und nun durch die Anschauung der im Christenthum gegebenen höhern Versöhnung zu voller Klarheit gebrachte Bewusstsein des innern Missverhältnisses dieser äussern „fleischlichen" Formen (der Thieropfer, Speisen, Waschungen u. s. w.) zu den geistigen Bedürfnissen, die sie befriedigen sollen, nur das Bewusstsein ihrer völligen „Nutzlosigkeit" und Entbehrlichkeit, was hier den Ausgangspunkt bildet, nicht aber wie bei Paulus die Unvereinbarkeit der Verpflichtung zur Gesetzesbeobachtung mit der in Christus dargebotenen, allen Zwiespalt zwischen Gott und Mensch aufhebenden Gnade und Ver-

söhnung. Ebenso aber ist auf der andern Seite auch der Paulinismus selbst nur eine dieser mehrfachen Erscheinungen, in welchen sich der völlige Bruch des christlichen Geistes mit dem jüdischen vollzogen hat; er ist zwar unter allen bei Weitem die grösste und wichtigste und hat allen spätern die Bahn gebrochen, indem ja nur die thatsächliche Umgestaltung des Christenthums zu einer vom Gesetz freien Universalreligion die Möglichkeit eines nicht mehr gesetzlichen und nicht mehr jüdischen Christenthums zum Bewusstsein bringen konnte; aber etwas schlechthin Neues, etwas ganz isolirt für sich Dastehendes ist er nicht, der ganze Geist des Christenthums war vielmehr von Anfang an ein solcher, der sich mit den jüdischen Formen nicht begnügen konnte und ihrer nicht mehr bedurfte, obwohl ein klares Bewusstsein hierüber sich nur allmälig und unter vielfachen Kämpfen und Erschütterungen zu bilden und zu verbreiten vermochte, weil der Stifter der christlichen Religion zwar in diesem Geiste gelebt und gewirkt und einzelne Erklärungen in dieser Richtung gegeben, eine bestimmtere Verständigung aber hierüber wie über so vieles Andere der Zukunft überlassen hatte. Es ist immer nur ein Mangel an einer tiefern Betrachtung, wenn das Gemeinsame in den verschiedenen Hauptrichtungen des Urchristenthums übersehen, Paulus zum ersten Urheber und zum alleinigen Vertreter des geistigern und freiern Elements gemacht und so alle anderweitigen Erscheinungen, in welchen dasselbe hervortritt, als nur von ihm abhängig, nur als Fortsetzungen des Paulinismus, statt als ihm koordinirte und blos durch ihn bedingte Entwicklungen des allgemeinen christlichen Princips, gedacht werden. Und zwar gilt diess nicht etwa blos von spätern Erscheinungen, wie vom Hebräerbrief (und von der Gnosis), sondern auch schon für die Zeit des Auftretens und der Wirksamkeit des Apostels selbst, sofern ja kein Grund vorhanden ist, die Angaben der Apostelgeschichte, nach denen die Predigt des Evangeliums unter den Heiden schon von Andern begonnen und Paulus nur Derjenige war, welcher die bereits zum Durchbruch in der antiochenischen Kirche gelangte Idee der Heidenbekehrung am

entschiedensten als den ihm zugefallenen Beruf erkannte und ausführte (11, 20. 13, 1.), in Zweifel zu ziehen, oder aus Männern, die eine so selbstständige Stellung einnahmen, wie Barnabas, Apollos und Andere, blosse Schüler des Heidenapostels zu machen. Schon in der apostolischen Zeit war die Verbreitung des Christenthums über die Grenzen des Judenthums hinaus nicht der Gedanke und das Werk eines Einzigen — Paulus selbst behauptet diess keineswegs (Gal. 1. 2.), sondern das Ergebniss einer allgemeinern, in ihren ersten Anfängen bis zu Stephanus zurückreichenden Bewegung, und eben darum muss es auch schon damals ein nichtpaulinisches Heidenchristenthum, eine oder mehrere von der paulinischen verschiedene Formen des universalistischen Christenthums gegeben haben. So sind wir z. B. keineswegs berechtigt, den vorhin genannten Mitarbeitern des Apostels auf gleichem Felde die eigenthümlich paulinischen Lehren von Sünde, Gnade, Rechtfertigung u. s. w. zuzuschreiben, da sich sonst nicht erklären liesse, warum gerade er allein wegen derselben angegriffen wurde, oder wie es möglich war, dass Barnabas sich Gal. 2, 13 der streng judenchristlichen Partei anschloss; auch bei Apollos scheint (vgl. 1 Kor. 1, 18—4, 13 und besonders 3, 10. ff.) die Lehre von der vollkommenen Rechtfertigung durch den blossen Glauben an den Gekreuzigten nicht ganz so, wie Paulus es wünschte, die Grundlage seiner Auffassung und Darstellung des Christenthums gebildet zu haben. Wie Judenchristenthum und Petrinismus nicht identische Begriffe sind und es z. B. schon in Korinth nicht waren, so auch nicht Heidenchristenthum oder Freiheit vom Gesetz und Paulinismus; wie es im zweiten Jahrhundert nicht blos Eine Gnosis gab, so auch im ersten nicht blos Eine Form der Erhebung des christlichen Geistes über Gesetz und Judenthum, sondern ein Nebeneinander verwandter, aber doch wiederum selbstständiger Gestalten dieses freieren Geistes; in den Kreis dieser nach Ursprung und Richtung ebenso eng zusammengehörigen als in bestimmter Eigenthümlichkeit einander gegenüberstehenden und einander ergänzenden Erscheinungen gehört auch der Brief an

die Hebräer als eines der sprechendsten Denkmale einer Zeit, deren Aufgabe es war, den christlichen Geist von verschiedenen Seiten her zu der Klarheit und Vollständigkeit des Bewusstseins über sein Wesen und sein Verhältniss zum Judenthum zu erheben, welche ihm noch abgieng, so lange seine Losreissung von dieser seiner Wurzel, der er entsprossen, noch nicht vollkommen vollzogen war.

II.

Der Ursprung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien,

nach dem neuesten Stande der Untersuchung.

Von

A. Hilgenfeld.

Die unter dem Namen des römischen Clemens verfassten Recognitionen und Homilien haben eine so hohe, bei den Homilien zuerst von Baur erkannte Bedeutung für die älteste Kirchen- und Dogmengeschichte, dass sie noch lange der Gegenstand ernstlicher Bemühungen und eingehender Forschungen sein werden. Habe ich nun vor sechs Jahren auf den reichhaltigen Inhalt und das höhere Alter der beinahe vergessenen Recognitionen hingewiesen [1]), so ist mein Versuch, wie man namentlich aus Ritschl's Werk über die Entstehung der altkatholischen Kirche (S. 153 f.) sehen kann, für die Erforschung der ältesten Kirchengeschichte nicht unergiebig gewesen. Aber zugleich hat meine Ansicht von

1) Die clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Jena 1848.

der höhern Ursprünglichkeit der Recognitionen und von den pseudoclementinischen Schriften, welche die Grundlage der clementinischen Bearbeitung bilden, mehr Ungeneigtheit und Widerspruch gefunden, als ich in dieser, das kirchliche Interesse weniger, als es bei der johanneischen Frage der Fall ist, berührenden Frage erwarten durfte. Nur Thiersch scheint durch die Anerkennung des *Κήρυγμα* und der *Περιοδοι* des Petrus als der Grundschriften, welche zuerst in den Recognitionen, dann in den Homilien des Clemens überarbeitet wurden, die Ungefährlichkeit der neuen Ansicht für Religion und Christenthum bestätigt zu haben [1]), während bei Andern in der Zähigkeit, mit welcher sie an der alten Ansicht von dem Verhältniss der Recognitionen zu den Homilien festhalten, noch immer das allgemeine Vorurtheil gegen eine freie kritische Geschichtsforschung durchzublicken scheint.

Die Entscheidung über das Verhältniss der beiden verwandten Schriften ist jetzt jedenfalls erleichtert, seit der vollständige Text der Homilien unter den Schätzen des Vatikan aufgefunden und zum ersten Mal herausgegeben worden ist [2]). Auf der Grundlage dieses vollständigen Textes hat auch bereits eine neue Bearbeitung der beiden Schriften besonders die literarhistorische Grundfrage nach der Priorität in's Auge gefasst und zu Gunsten der alten Ansicht zu entscheiden versucht [3]). Die Göttingische Ausgabe der Homilien hat, wie

1) Die Kirche im apostol. Zeitalter S. 341 f. Wenigstens wird man hier wohl sicher sein vor dem Verdachte, welchen Hrn. Düsterdieck's gewandte Hand (die drei johanneischen Briefe Bd. 1, S. XXXIX f.) über die neuern Gegner der Aechtheit der johanneischen Briefe zu verbreiten gewusst hat, als müssten sie den christlichen Theismus „in einen offenen Anthropotheismus" umgesetzt haben.

2) *Clementis Romani quae feruntur Homiliae viginti nunc primum integrae. Textum ad codicem Ottobonianum constituit, versionem Cotelerii passim correxit eamque absolvit, selectas virorum doctorum notas suasque subjunxit A. R. M. Dressel, Phil. Dr. Gottingae MDCCCLIII.*

3) Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach

der neueste Bearbeiter selbst anerkennt, für den bereits bekannten Text wenig Werth, da die vollständige Handschrift der von Cotelier benutzten sehr verwandt, nur noch mehr verderbt ist [1]). Wohl aber hat uns diese neuaufgefundene Handschrift, gleichviel in welcher Beschaffenheit, den Schluss der Homilien (XIX, 14—XX, 23) aufbewahrt, welcher nicht bloss die Erzählung zu einem gewissen Abschluss fortführt, sondern auch den Lehrbegriff der Homilien durch die ausführlichen Erörterungen über den Teufel vervollständigt. Hat nun aber der Abschreiber, welcher mit *Ἀμήν* schliesst, offenbar Alles, was er vorfand, in der Meinung mitgetheilt, das vollständige Werk zu liefern, so ist der Schluss um so seltsamer, weil der durch die Gesichtsverwandlung des Faustus (Vaters des Clemens) geschürzte Knoten nicht wirklich gelöst wird, wie es in den Recognitionen der Fall ist. Es muss daher von vorn herein ein gutes Vorurtheil für die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen erwecken, dass der neueste Gegner dieser Ansicht durch eine solche Beschaffenheit des Schlusses in Verlegenheit gebracht ist. Uhlhorn weiss nicht recht, ob dieser seltsame Schluss auch der ursprüngliche Schluss des Buchs gewesen sei oder nicht (a. a. O. S. 31 f.).

Hr. Uhlhorn glaubt gleichwohl, den bündigen Beweis führen zu können, dass die Homilien die ältere, ursprünglichere, in den Recognitionen bearbeitete Schrift seien. Kann er es auch nicht verhehlen, dass Schliemann's Versuch, diese Ansicht zu begründen, durchaus ungenügend war, und muss er es auch als ein Verdienst meiner Forschungen anerkennen, die literarisch-kritische Frage in den Vor-

---

ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt von G. Uhlhorn, Licent. und Privatdoc. der Theol. Gött. 1854.

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 30 f. derselbe bemerkt auch ebend. S. 111 über die Evangeliencitate in den Homilien, dass hier der Codex Cotelier's durchweg grössere Ursprünglichkeit zeige, während sich der Cod. Ottobon. sehr oft dem kanonischen Evangelientext annähere. Dressel habe nicht gut gethan, so viele von diesen Lesarten anzunehmen.

dergrund gestellt, und so die Untersuchungen auf einen neuen Standpunkt gestellt zu haben (a. a. O. S. 19. 22.), so kann er doch in meinen Ergebnissen nirgends festen Boden finden. Die Wahrscheinlichkeit seiner eigenen Ansicht leuchtet dem neuesten Bearbeiter vielmehr schon aus den spätern Verzweigungen und Nachsprossen der pseudoclementinischen Schriften ein, weil er es sich nicht denken kann, dass eine orthodoxe Recension, deren Spuren er bei Spätern verfolgt, statt der Recognitionen die Homilien zum Grunde gelegt haben würde, wenn diese Schrift nicht die ältere gewesen wäre (S. 29—78). Die Wahrscheinlichkeit wird schon durch die vor den Homilien erhaltenen Briefe zur Gewissheit erhoben, denen Uhlhorn (S. 79—110) gar ein bestimmtes Zeugniss für die Priorität der Homilien zu entlocken weiss. Diese Ansicht wird ferner durch die Evangelien-Citate der Homilien und der Recognitionen bestätigt, weil hier bei der Annahme der Recognitionen als der Grundschrift Räthsel über Räthsel entstehen, während bei der andern Annahme nur ein einziges Räthsel bleibt (S. 111—150). Die völlige Entscheidung liegt in dem Lehrbegriff (S. 153—278) und der Erzählung (S. 280—340) beider Schriften. So ist Alles geleistet, was verlangt werden kann, und Uhlhorn kann das Ergebniss seiner Untersuchungen so zusammenfassen: „Hatte die Durchsicht der äussern Zeugnisse im engern Sinne keine Entscheidung gebracht, so brachte die Untersuchung der Briefe schon starke Anzeichen von Ueberarbeitung auf Seiten der Recognitionen, und nicht minder wiesen auch die Evangelien-Citate auf eine solche hin, wenn hier auch noch Einzelnes unerklärt blieb. Eine Entscheidung brachte die Vergleichung der Lehre und Erzählung. Das Lehrsystem der Recognitionen setzt das der Homilien voraus, wie ihrer Erzählung die der Homilien zu Grunde liegt, und zwar ist das nicht blos hie und da der Fall, in einzelnen Abschnitten, sondern in ihrer ganzen Ausdehnung. Wir dürfen also als das sichere Ergebniss unsrer bisherigen Untersuchungen dieses hinstellen, dass dem Verfasser unsrer heutigen Recogni-

tionen die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vorlagen und von ihm bearbeitet wurden" (a. a. O. S. 343).

Alles dieses scheint uns genau auf den Standpunkt zurückzuführen, welcher vor meiner Untersuchung fast als selbstverständlich galt. Hat auch erst Uhlhorn den zwingenden Beweis gefunden, so scheint er doch ganz die Behauptung Schliemann's zu bestätigen, dass die Homilien eine durchaus selbständige Schrift, ein Werk aus Einem Gusse sind, welches in den Recognitionen überarbeitet wurde [1]). Man braucht jedoch die Untersuchung Uhlhorn's nur genauer anzusehen, um zu erkennen, dass sie von den neuern Forschungen mehr aufgenommen hat, als sie sich den Anschein geben will. Schon bei den Evangelien-Citaten musste Uhlhorn die Beschaffenheit derselben in den drei ersten Büchern der Recognitionen als ein ungelös'tes Räthsel stehen lassen. Ferner kann er sich einen gewissen innern Widerspruch in den Lehrbegriffen beider Schriften nicht verhehlen und ist schon hier (a. a. O. S. 278) zu der Andeutung genöthigt, dass auch im Lehrsystem der Homilien „die Spuren einer Benutzung früherer Schriften" sich entdecken lassen. Sodann muss er bei der Erzählung beider Schriften wiederholt zugeben, dass die Recognitionen oft genug das Sorgfältigere, Klarere, ja Ursprünglichere in Vergleichung mit den Homilien enthalten (a. a. O. S. 304. 306. 316. 319. 325. 330).

Endlich (und das ist die Hauptsache) kann selbst Uhlhorn die Ursprünglichkeit der Homilien, welche ja öfter das Spätere, Verworrenere enthalten sollen, nicht mehr rein durchführen, das ganz abhängige Verhältniss der Recognitionen zu den Homilien nicht mehr strenge festhalten. Er muss auch in den Homilien die Spuren der Bearbeitung einer ältern Grundschrift anerkennen (a. a. O. S. 345—365). Mit aufrichtig ausgesprochener Zaghaftigkeit muss selbst Uhlhorn

1) Vgl. Schliemann, die clementin. Recognitionen, eine Ueberarbeitung der Clementinen, 1843, die Clementinen nebst den verwandten Schriften 1844, S. 252—325.

hier auf die allerdings schwierigere Aufgabe eingehen, deren Lösung ich jedenfalls zuerst versucht habe, die literarische Genesis dieser Schriften darzustellen. Und nicht blos im Allgemeinen sehe ich den eifrigen Gegner meiner Ansichten hier auf einem Wege wandeln, welchen ich zuerst mit Anstrengung gebahnt habe; sondern derselbe Gegner, welcher den Widerspruch gegen meine Ansichten so eifrig betreibt, dass er mir sogar da, wo er nur meine Ergebnisse nachspricht, irrige Ansichten andichtet, um sie zu bestreiten und sich das Ansehen einer richtigern Einsicht zu geben [1]), — derselbe Gegner eignet sich hier stillschweigend meine Bausteine an, um sie zu dem neuen Gebäude zu gebrauchen, welches er auf den Trümmern des meinigen aufführen will. Nur das Ergebniss, dass die vorliegenden Schriften überhaupt die pseudoclementinische Bearbeitung einer ältern Grundschrift sind, dass der römische Clemens ihrer ursprünglichen Grundlage noch nicht angehörte [2]), war zu wichtig, als dass Uhlhorn es sich ohne ausdrücklichen Dank hätte aneignen können (a. a. O. S. 353). Sonst muss ich wie ein gerupfter Vogel ruhig zusehen, wie sich Hr. Uhlhorn meine Federn zur Ausstattung seiner Hypothese von der Grundschrift der Homilien bestens angeeignet hat [3]). Dasselbe gilt von den Re-

1) Ein auffallendes Beispiel dieser Art ist Uhlhorn's Urtheil über den Abschnitt Rec. III, 1—11, welchen Schliemann auf die frühern monarchianischen Streitigkeiten beziehen wollte, während ich a. a. O. S. 316 f. den spätern Arianismus, der sich in dieser Stelle ausspricht und ihre spätere Einschaltung verräth, nachgewiesen habe. Uhlhorn a. a. O S. 41 f. kann dieses nicht leugnen, trägt vielmehr in allem Wesentlichen ganz meine Ansicht vor; aber um mir nicht ganz Recht zu geben, schiebt er mir die allerdings irrige Meinung unter, der Abschnitt sei geradezu eunomianisch, während ich nur auf die unleugbare Berührung mit Eunomius hingewiesen habe.

2) In dem nachträglichen Zusatz zu Baur's neuestem trefflichem Werke: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853, S. 504 finde ich zu meiner Freude dieses Ergebniss anerkannt.

3) Wer hat es denn zuerst gesehen, dass Niketas und Aquila erst

cognitionen, wo Uhlhorn gleichfalls die Aufnahme älterer Schriften nicht verkennen kann. Ich traute meinen Augen kaum, als ich bei Uhlhorn a. a. O. S. 365 f., die Behauptung las, welche ich mit so vielem Widerspruch vorgetragen habe, dass Rec. I, 27—72 aus einer ältern Quelle entlehnt ist, und Köstlin mag sein wissenschaftliches Eigenthumsrecht gleichfalls für die Behauptung wahren, dass diese Quelle die von Epiphanius Haer. XXX, 16 beschriebenen *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* gewesen seien [1]). In allen diesen Punkten hat sich Hr. Uhlhorn von den neuern kritischen Untersuchungen offenbar mehr angeeignet, als er sich und Andern offen gestehen will, und es ist nur die Frage, ob der neue Wein nicht den alten Schlauch, in welchen er gegossen ist, zerreissen sollte. Sollte sich die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen im Zusammenhang mit den ältern petrinischen Grundschriften auch nach diesem eingehenden, und in sofern anerkennungswerthen Widerspruch rechtfertigen, so fallen von selbst die Combinationen hinweg, durch welche Uhlhorn a. a. O. S. 370—435 den Ursprung dieser Schriften von Rom hinweg nach Syrien verlegen will. Bei den

---

durch den clementinischen Bearbeiter zu Brüdern des Clemens gemacht wurden (vgl. meine clement. Recog. und Hom. S. 103, Apostol. Väter S. 296), dass die dreitägige Dauer der Streitunterredung zu Cäsarea Hom. III, 58 aus einer ältern Schrift stammen muss (vgl. clem. Recogn. und Hom. S. 219), dass die Streitunterredung zu Laodicea durch Einführung des Zacchäus (Hom. XVII, 1) und durch die Aeusserung Hom. XVIII, 21 auf ältere Streitverhandlungen zwischen Petrus und Simon zu Cäsarea zurückweis't (vgl. a. a. O. S. 246 f.)? Sind unsre Begriffe von wissenschaftlichem Eigenthumsrecht so untergegangen, dass Uhlhorn diese Bemerkungen, die er immerhin noch aus der erst neuestens bekannt gewordenen 20ten Homilie vermehrt hat, als seine eigenen vortragen darf?

1) Vgl. Köstlin's Recension meiner Schrift in der Hallischen Lit.-Ztg. 1849 Nr. 76, S. 603 f., wo man auch die von Uhlhorn a. a. O. S. 361 gleichfalls stillschweigend angeeignete Entdeckung findet, dass die Recognitionen allein III, 72 wegen der Rückbeziehung von Rec. VII, 5 (die Hom. XII, 5 sinnlos ist) das Ursprüngliche bewahrt haben.

Recognitionen wagt es ja selbst dieser neueste Bearbeiter nicht, den römischen Ursprung zu bestreiten (a. a. O. S. 432). Und sind sie die erste clementinische Bearbeitung des *Κήρυγμα Πέτρου* und ihrer Fortbildung durch die *Περίοδοι Πέτρου*, so hat man um so weniger Grund, die nach ihnen entstandenen Homilien, deren Beziehung auf Rom ungeachtet des angeblich syrischen Ursprungs selbst Uhlhorn a. a. O. S. 431 anerkennen muss, einer andern Kirche als der römischen zuzuweisen. Das ist überhaupt die höhere Bedeutung der literarisch-kritischen Auffassung dieser Schriften, dass sie dieselbe als lichtvolle Urkunden der Entwicklung des Judenchristenthums in der Welthauptstadt erkennt, und je inniger diese geschichtliche Bedeutung der vorliegenden Schriften mit der höhern Alterthümlichkeit und Ursprünglichkeit der Recognitionen zusammenhängt, desto weniger kann ich umhin, die Beweisführung der neuesten Bearbeitung, ohne gerade ihren Gang zu befolgen, eingehend zu prüfen.

I. Die Einleitungsschriften.

Ich muss mit den Briefen beginnen, welche uns vor den Homilien erhalten sind, sowohl desshalb, weil Uhlhorn in denselben das erste bestimmte Zeugniss für die Priorität der Homilien findet, als auch desshalb, weil er in ihnen mit Recht die Grundlage meiner ganzen Ansicht erkennt (a. a. O. S. 92). Zeigt sich mir gerade hier in dem wesentlichen Unterschied des Petrusbriefs (nebst der *Contestatio Jacobi*) und des Clemensbriefs der Unterschied der alten, schroff judenchristlichen *Κηρύγματα Πέτρου* und ihrer freiern, durch den Namen des Clemens bezeichneten Bearbeitung in den Recognitionen und Homilien, so kann Uhlhorn wenigstens nicht mehr mit Schliemann alle drei Einleitungsschriften zusammen dem Verfasser der Homilien zuschreiben. Gehören aber die Briefe des Petrus und des Clemens unleugbar verschiedenen Verfassern und verschiedenen Schriften an, so wird die Ursprünglichkeit der Homilien gefährdet, weil der Brief des Clemens und die *Contestatio* auf eine ältere, den clementinischen Bearbeitungen zum Grunde liegende petrini-

sche Schrift führen. Petrus hat die Bücher seiner *Κηρύγματα* an Jakobus übersandt (Ep. Petri c. 1. 2. 3), ohne irgend einen Andern als Verfasser derselben zu erwähnen; ebenso spricht Jakobus nur von den *Κηρύγματα* des Petrus. Erhält aber Clemens nach dem ihm beigelegten Brief erst von dem sterbenden Petrus den Auftrag, seine mit der Wirksamkeit des Apostels innig verbundene Lebensgeschichte (d. h. eben den Inhalt unsrer Recognitionen und Homilien) für Jakobus aufzuzeichnen, so geschieht das mit dem ausdrücklich ausgesprochenen Bewusstsein, dass die Hauptreden des Petrus bereits früher für Jakobus aufgeschrieben und von Petrus selbst übersandt seien (Ep. Clem. c. 20). Hierin liegt sehr deutlich der Unterschied einer im Namen des Clemens verfassten Schrift über die Schicksale dieses Begleiters des Petrus von ältern Aufzeichnungen der Reden des Petrus, welche der Apostel bereits früher selbst übersandt hatte, und über deren Geheimhaltung in ächt jüdischer Weise verfügt worden war. Eben damit sind diese Briefe aber auch ein sicheres Zeugniss für eine ältere Grundschrift, welche den clementinischen Schriften voranging, und es kann in keinem Falle von einer vollen Ursprünglichkeit der Homilien die Rede sein. Es gehört zu den innern Widersprüchen der neuesten Bearbeitung, dass sie dieses augenscheinliche Zeugniss für eine noch nicht durch den Namen des Clemens bezeichnete Grundschrift hinwegzuschaffen unternimmt, obwohl sie eine solche Grundschrift für die Homilien gleichwohl zuletzt noch anerkennen muss. Bei den Einleitungsschreiben sucht Hr. Uhlhorn die Ursprünglichkeit der Homilien noch dadurch zu retten, dass er den offenbar ältern Brief des Petrus nebst der *Contestatio Jacobi* mit den Homilien, den ebenso offenbar spätern Brief des Clemens mit den Recognitionen zusammenbringen will (a. a. O. S. 79—110.

Die Gründe dieser neuen Behauptung sind so schwach, dass sie sich sehr leicht entkräften lassen. Es ist nichts verfehlter, als den Brief des Petrus und die *Contestatio* auf den Verfasser der Homilien zurückzuführen. Ein Schriftsteller, welcher, wie es in den Homilien der Fall ist, die Propheten

des alten Testaments, sofern sie nicht persönliche Erscheinungen des Adam-Christus sind, ganz verwirft, welcher Jesu als dem μόνος ἀληθὴς προφήτης (Hom. III, 21) ausdrücklich mit Rücksicht auf Matth. 13, 17. Luk. 10, 24 die Absicht beilegt, πεπλανημένους ἐλέγξαι τοὺς προφήτας (Hom. III, 53) kann es schlechterdings nicht, wie es Ep. Petri c. 1 der Fall ist, als möglich voraussetzen, die vieldeutigen Aussprüche der Propheten (τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνὰς) nach der jüdischen Lehrüberlieferung zusammenzureimen. Es handelt sich gar nicht, wie Uhlhorn a. a. O. S. 99 die Sache wendet, bloss um die Annahme von Falschem in den Propheten des Alten Testaments, welche man hier allenfalls noch hineintragen könnte, sondern um die Anerkennung derselben als Religionsurkunden, welche hier unleugbar ist, aber in den Homilien entschieden abgewiesen wird [1]). Es ist ferner gleichfalls schief und bereits durch weitere Darlegungen erledigt [2]), wenn der neueste Bearbeiter die Bedingung der jüdischen Abstammung (Ep. Petr. c. 1) und der Beschneidung (*Contestatio c. 1.*) für die Mittheilung der Geheimschrift mit dem freiern Standpunkt der Homilien vereinbaren will. Setzt die *Contestatio* freilich auch unbeschnittene Gläubige voraus, so liegt doch in der Beschränkung dieser Geheimschrift auf jüdisches Vollblut ein solcher Vorzug der Beschneidung innerhalb des Christenthums, dass heidnische, unbeschnittene Gläubige offenbar einen niedern Rang einnehmen. Über ein solches Judenchristenthum sind die Homilien schon hinaus, weil sie nicht bloss von der Beschneidung ganz schweigen, sondern auch den heidnischen Clemens zu dem vertrautesten Begleiter, und wenn wir den Brief des Clemens hinzunehmen, zu dem bischöflichen Nachfolger des Apostels Petrus machen. Freilich ist Uhlhorn, der sich hier auf eine Menge

1) Zur Sache vgl. Recogn. I, 21. II, 45 über den verborgenen, geheimen Sinn der Schrift, was ganz mit dem Brief des Petrus übereinstimmt und den Homilien gleichfalls nicht entspricht.

2) Vgl. meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1850, S. 89 f. Göttingische Polemik S. 37.

nichts beweisender Parallelen stützt, dieser Meinung nicht; er findet vielmehr auch in den Homilien (VIII, 6, 7) die Ansicht, dass das vollständige Jude-Sein, also auch die Beschneidung, einen Vorzug und höhern Rang vor allen andern Christen verleihe (a. a. O. S. 100). Allerdings wird hier über der heidnischen Anerkennung Jesu und der jüdischen Anerkennung des Moses eine höhere Stufe angenommen; aber diese Stufe ist nur die Erkenntniss, dass die Lehre Mosis und Jesu dieselbe, dass also das Alte und das Neue einerlei ist. Uhlhorn scheint den clementinischen Homilien, welche sonst (XI, 16) ausdrücklich die heidnische oder jüdische Abstammung innerhalb des wahren Glaubens für gleichgültig erklären, die merkwürdige Vorstellung zuzuschreiben, dass nur geborene Juden zu jener Erkenntniss fähig seien! Endlich weiss Uhlhorn die Zusammengehörigkeit des Briefs und der Homilien sogar aus der gemeinsamen Beziehung auf petrinische Schriften herauszubringen. Die Beziehung auf schriftliche Aufzeichnungen von Vorträgen des Petrus ist nun freilich eine sehr verschiedene. Der Brief des Petrus bezieht sich auf die Geheimhaltung der an Jakobus übersandten *Κηρύγματα* des Petrus, in den Homilien wird nur I, 20 die Uebersendung eines Vortrags über den wahren Propheten, welchen Petrus, wie der ursprüngliche Text sagt, selbst aufzeichnete, erwähnt [1]). Der Verfasser der Homilien stellt

---

1) *Πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον [αὐτοῦ κελεύσαντος] ἀπὸ τῆς Καισαρείας τῆς Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησε τὸν τόμον, παρά σου ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι.* Dass hier *αὐτοῦ κελεύσαντος* eine ungeschickte, mit dem Satzbau unverträgliche Einschaltung ist, muss jetzt auch Uhlhorn a. a. O. S. 101 f. zugeben, und wenn Uhlhorn nach dem Zusammenhang wenigstens eine Betheiligung des Clemens an dem Buche über den Propheten retten will, so ist sein Verfahren zu subjectiv, als dass es eine andre Widerlegung verdiente, als die Hinweisung auf den hier ausdrücklich erwähnten Auftrag des Jakobus, dass Petrus ihm seine Vorträge und Erlebnisse aufzeichnen und übersenden solle (*γράφοντα διαπέμπειν*).

sich hier also gar nicht auf den Standpunkt des Petrusbriefs, welcher die *Κηρύγματα* als sein Eigenthum ansieht, sondern vielmehr auf den Standpunkt des Clemensbriefs, welcher c. 20 eine ältere, bereits übersandte Aufzeichnung petrinischer Reden kennt. Diese Vorträge des Petrus bilden sowohl in dem Brief als in den Homilien des Clemens den geschichtlichen Hintergrund, welcher für den Standpunkt der clementinischen Schriften ganz in der Vergangenheit liegt, während sie in dem Brief des Petrus und der *Contestatio Jacobi* noch der unmittelbare Gegenstand gegenwärtiger Fürsorge sind. Dieser doppelte Standpunkt stellt uns also deutlich das Verhältniss der Schriften des Clemens zu einer ältern petrinischen Schrift dar, zu welcher der Brief des Petrus gehört, und es erhellt die völlige Unmöglichkeit, den Brief des Petrus auf den Verfasser der Homilien des Clemens zurückzuführen. Es ist ganz vergebens, wenn Uhlhorn den Unterschied auszugleichen sucht. Sagt Petrus in dem Briefe nur, er habe die Bücher abgesandt, so soll man daraus schliessen, dass er sie gar nicht geschrieben haben wolle, um schon für diese *Κηρύγματα* den Clemens als angeblichen Verfasser zu erhalten! Uhlhorn geht sogar so weit, dass er die *Κηρύγματα*, über welche Petrus und Jakobus so sorgsame Vorkehrungen treffen, für gar nicht vorhanden gewesen erklärt, um jede Möglichkeit einer solchen Grundschrift auszuschliessen. Sie sollen vielmehr eine reine Erdichtung des Verfassers der Homilien sein. Anstatt einer ächt judaistischen Gemeinschrift, deren Spur noch in den klementinischen Homilien durchblickt, erhalten wir also die blosse Vorspiegelung einer solchen Geheimschrift, welche sich der falsche Clemens erlaubte, um seine Homilien als Auszug aus derselben darzustellen und in dieser Weise, der Geheimnisskrämerei und Geheimnisssucht jener Schrift, zu empfehlen (a. a. O. S. 105). Das war im Wesentlichen die Ansicht Schliemann's, von welcher Uhlhorn nur dadurch abweicht, dass er den Verfasser der Homilien nicht mehr, wie man in diesem Falle erwarten müsste, in dem Brief des Clemens seine Homilien ausdrücklich als eine neue Bearbeitung der erdichteten Geheimschrift einführen

lässt. Bei Uhlhorn fehlt vielmehr die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Homilien zu jener vorgeblichen Geheimnissschrift stehen wollen, und mag er die so künstlich berechnete Täuschung mildern, welche Schliemann dem falschen Clemens zuschreibt, weil derselbe seine Leser wenigstens sein Verhältniss zu jener Geheimschrift nur errathen lassen soll; so hat die Schliemann'sche Ansicht doch offenbar den Vorzug einer vollständigen Durchführung der Fiction vor der Uhlhorn'schen voraus. Diese bleibt auf halbem Wege stehen, und die Einsicht, dass der Brief des Clemens einen ganz andern Standpunkt einnimmt als der des Petrus, muss von selbst die erkünstelte Fiktions-Hypothese völlig sprengen [1]).

Der Brief des Clemens kann freilich nicht von demselben Verfasser herrühren, welcher den des Petrus schrieb, und je sichtlicher er zu einer klementinischen Schrift gehört,

---

1) Zu dem Schwächsten, was Uhlhorn für seine Ansicht anführt, gehört die Behauptung a. a. O. S. 96. 104, dass die Geheimhaltung der petrinischen Kerygmen, welche auch den würdig Befundenen nicht auf einmal, sondern nach und nach mitgetheilt werden sollten (*Contestatio Jac.* c. 1), nur auf die Homilien, nicht auf die Recogn. III, 75 verzeichneten zehn Bücher passe. In dieser Massregel soll die Andeutung liegen, dass die grössten Geheimnisse, die am meisten esoterischen Lehren in den letzten Büchern enthalten waren. Das stimme nur zu den Homilien, wo Petrus seine Begleiter zuletzt besonders nehme, um ihnen die Lehre vom Teufel mitzutheilen (Hom. XX, 1—11). Lässt es sich denken, dass die durch die Geschichte des Clemens so innig verbundenen Homilien nur stück- und bücherweise mitgetheilt werden sollten? Und wie umständlich und verwickelt wird hierdurch die Fictions-Hypothese! der falsche Clemens giebt Anweisungen über die petrinischen Kerygmen, welche er rein aus der Luft gegriffen hat, und meint doch eigentlich seine eigene Schrift, die Homilien! Da in der *Contestatio Jac.* nur der Zweck angegeben wird, *ἵνα ἐὰν ἐν τοῖς πρώτοις ἀγνώμων φωραθῇ, τὰ δεύτερα μὴ πιστευθῇ*, so liegt hierin einfach die vorsichtige Mittheilung von Buch zu Buch, welche, wie Jeder sehen kann, zu den Recogn. III, 75 verzeichneten zehn Büchern trefflich passt, je loser sich dieselben an einander reihen.

desto eher könnte man Uhlhorn a. a. O. S. 84 f. beistimmen, welcher ihn den Recognitionen zuweis't. Ist es aber offenbar verfehlt, den Brief des Petrus den Homilien zuzuweisen, so muss man auch gegen Uhlhorn's überraschende Entdeckung von vorn herein misstrauisch werden, dass der Brief des Clemens die Homilien schon voraussetze, ja aus der Ordination des Zacchäus zum Bischof von Cäsarea Hom. III, 60 f. seinen Hauptinhalt, die Ordination des Clemens zum Bischof von Rom, geschöpft habe. Aus den Berührungen, welche Uhlhorn anführt, könnte man eher die Zusammengehörigkeit schliessen, und die spätern Anschauungen, welche er in dem Brief des Clemens wahrzunehmen glaubt, sind sämmtlich nicht stichhaltig. Es soll ein grosser Unterschied sein, dass Petrus Hom. III, 72 zu Gott betet, er möge dem Zacchäus Kraft und Macht verleihen, als ob Gott hier gleichsam der Ordinirende, Petrus nur der Vermittler der Ordination sei, während Petrus in dem Brief des Clemens c. 2 mit den Worten *μεταδίδωμί σοι τὴν ἐξουσίαν* schon selbst dem Clemens die bischöfliche Macht ertheile, denselben sogleich aus eigener Machtvollkommenheit einsetze (*χειροτονῶ*), ganz wie es Rec. III, 65 der Fall ist. Hier ist, um von minder Wesentlichem abzusehen, so ganz und gar kein Unterschied in der Art der Ordination vorhanden, dass Petrus vielmehr auch Hom. III, 63 den Zacchäus zum Bischof auswählt (*τίνα δὲ ἄλλον αἱρήσομαι τῶν παρόντων ἢ Ζακχαῖον;*), wie es Ep. Clem. c. 2 mit Clemens der Fall ist, und wie er auch Hom. VII, 5. 8. 12. XI, 36. XX, 23 ohne Weiteres Bischöfe in den Gemeinden einsetzt. Das Gebet bei der Ordination Hom. III, 72 ändert in der Sache gar nichts [1]). Und

1) Ein Gebet bei der Ordination finden wir ja auch Recogn. III, 66. — Ein bezeichnender Hauptgrund Uhlhorns ist auch folgende Erörterung a. a. O. S. 89. In dem Brief des Clemens fehlt die ganze Auseinandersetzung Hom. III, 59. 60, in welcher der monarchische Episkopat als nothwendig gerechtfertigt wird. Weil diese Vertheidigung schon als unnöthig weggefallen sei, verrathe diese Abweichung die Hand eines spätern Ueberarbeiters. Allein wie kann man in einem Briefe an Jakobus eine solche Rechtfertigung nur vermissen.

sieht man vollends, wie Uhlhorn a. a. O. S. 90. 223, um die Zusammengehörigkeit des Clemensbriefs mit den Homilien auszuschliessen, zu der willkürlichen Vermuthung seine Zuflucht nimmt, dass die Erwähnung besonderer Katecheten Hom. III, 71, welche mit Ep. Clem. c. 13. 14 merkwürdig zusammentrifft, eine spätere Einschaltung sei, so kann man sich nur zu der Entscheidung entschliessen, dass der Brief des Clemens, wenigstens in seiner erhaltenen Form, von dem Verfasser der Homilien herrührt. Ist dieses der Fall, so weisen uns die Homilien, wenn wir Ep. Clem. c. 20 mit Hom. I, 20 zusammennehmen, auf dieselben ältern Aufzeichnungen petrinischer Vorträge zurück, deren Geheimhaltung in dem Brief des Petrus und der Contestatio Jacobi angeordnet wurde. Und stellen sie uns den heidnischen Clemens als den Vertrauten und bischöflichen Nachfolger des Petrus dar, so liegt schon hierin ihre Erhebung über das beschränkte Judenchristenthum jener Kerygmen, welche die nur für gläubige Juden bestimmte Geheimlehre enthielten. Geben die Briefe also keineswegs ein bestimmtes Zeugniss für die Priorität der Homilien vor den Recognitionen, so wird ihr Zeugniss von einer petrinischen Grundschrift der clementinischen Schriften von selbst zu einem Zeugniss für die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen, in welchen wir die Spuren jener Grundschrift noch weiter verfolgen können.

II. Hauptinhalt der Recognitionen und der Homilien.

Wenden wir uns zunächst zu einer Vergleichung der Erzählung beider verwandten Schriften, aus welcher sich schon ein sicheres Urtheil über ihr schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss ergeben muss. So zuversichtlich hier auch Uhlhorn die Abhängigkeit der Recognitionen von den Homilien behauptet, so beruht seine Entscheidung doch offenbar auf einem sehr subjektiven und zu keiner Sicherheit führenden Verfahren. Er sieht überall nur auf objektive Angemessenheit oder Unangemessenheit, Klarheit oder Unklarheit, und je mehr bei einer solchen Betrachtungsweise von vorn

herein der Subjektivität das Thor geöffnet ist, desto willkürlicher ist dieses ganze Verfahren, weil es jeden Vorzug an Angemessenheit, Klarheit und Abrundung auf der Seite der Homilien als ein Zeugniss ihrer Ursprünglichkeit, auf der Seite der Recognitionen als ein Zeugniss späterer Ueberarbeitung geltend macht. Das Bedenklichste ist, dass Uhlhorn ungeachtet dieser offenbaren Parteilichkeit für die Homilien gleichwohl auch in den Recognitionen öfter das Ursprüngliche anerkennen muss. Es fragt sich daher, ob diese neuen Lappen nicht den Riss des alten Kleides um so ärger machen sollten. Zu einer wirklichen Einsicht in das Abhängigkeitsverhältniss beider Schriften ist in dieser Weise gar nicht zu gelangen. Die höhere Klarheit oder Angemessenheit kann ebensowohl in der ältern als in der spätern Schrift stattfinden, und eine völlige Ebenheit und Abrundung werden wir gerade dann bei der ältern Schrift gar nicht erwarten dürfen, wenn hier jedenfalls, wie selbst Uhlhorn anerkennen muss, eine Verarbeitung älterer Schriften thatsächlich vorliegt. Dann ist es ja von vorn herein zu erwarten, dass die Fugen der verschiedenen Bestandtheile in der spätern Schrift mehr ausgeglichen sind. Eine wirkliche Entscheidung ist überhaupt erst möglich, wenn man sich auf den geschichtlichen Standpunkt stellt. Man darf nicht blos bei dem subjektiven Urtheil über grössere oder geringere Angemessenheit und Klarheit stehen bleiben, sondern muss überall den Gesichtspunkt der Entstehung, das Verfahren der genetischen Erklärung festhalten. Unangemessenheiten und Unklarheiten sind an und für sich noch gar kein sicheres Zeichen der Abhängigkeit von einer andern Schrift, in welcher sie mehr oder weniger fehlen, sondern nur dann, wenn sie sich gar nicht anders, als aus dem Vorgang dieser Schrift erklären und begreifen lassen. Eben desshalb muss sich die Forschung über die Entstehung solcher Schriften auch vor Allem an den objektiven Zusammenhang der Geschichte halten, in den Beziehungen auf die christliche Entwicklung in Lehre und Leben festen Fuss fassen. Nichts gibt uns einen festern Halt, als was wir in dem Inhalt dieser Schriften, namentlich in ihrer direkten

und indirekten Polemik als basilidianisch, valentinianisch, marcionitisch u. s. w. erkennen [1]). Bei solcher Betrachtungsweise wird man auch nach der neuesten Bearbeitung nur die Recognitionen für die ältere Schrift halten dürfen.

1. Die Ereignisse in Cäsarea Rec. I—III. Hom. I—III.

Der erste Akt der Geschichte fällt in beiden verwandten Schriften nach Cäsarea, wo Petrus im Kampf gegen den antichristlichen Simon mit dem nach innerer Befriedigung sehnsüchtig suchenden Clemens von Rom zusammentrifft. Es handelt sich hier hauptsächlich um zweierlei 1) um das Verhältniss des Petrus und des Clemens, 2) um das Verhältniss des Petrus zu dem Magier Simon.

1) In dem Verhältniss des Petrus und des Clemens lässt sich gerade dann, wenn die Einführung des Clemens, wie selbst Uhlhorn in seiner Weise anerkennen muss, der Ueberarbeitung einer Grundschrift angehört, in der ursprünglichern clementinischen Darstellung von vorn herein ein loserer Zusammenhang erwarten. Das ist nun aber, wie Uhlhorn's Bemerkungen auf's Neue bestätigen, gerade in den Recognitionen, nicht in den Homilien der Fall, und alle Unebenhei-

---

1) Schon Reuss hat in seiner Geschichte der heil. Schriften Neuen Test. (2. Aufl. S. 244) über die neuern Untersuchungen auf diesem Gebiete mit besonderer Wichtigkeit bemerkt, dass sie zu viel Gewicht auf die polemische Seite ihres Inhalts legen, während in der That der positive Inhalt die Hauptsache, die Polemik das dienende Element sei. Dasselbe Lied stimmt auch Uhlhorn a. a. O. S. 23. 154 an, als ob mein Versuch, den eigenthümlichen Lehrbegriff der Homilien darzustellen (clem. Recogn. und Hom. S. 280—296) nicht einmal die Rede werth wäre. Ich will mich nicht auf den Vorgang eines Geschichtsforschers wie Baur (Christl. Gnosis S. 301—403, vgl. Theol. Jahrb. 1844, S. 551) berufen, sondern nur fragen, wie man den eigenen Gedankenkreis eines Schriftstellers anders erfassen kann, als aus dem geschichtlichen Zusammenhang, aus den Beziehungen zu bestimmten Zeitfragen, welche freilich grossentheils polemisch sein müssen. Was ist denn mit solchen weisen Belehrungen, wenn man sie bei Lichte besieht, nur wirklich gesagt!

ten und Unangemessenheiten der Recognitionen können nur das Urtheil bestätigen, dass die glattere Darstellung der Homilien die spätere ist.

Vergleichen wir in dieser Hinsicht die Art, wie der römische Clemens nach beiden Schriften in die Umgebung des Petrus kommt. Clemens erhält noch während des Jahrs, in welchem Jesus öffentlich auftrat, in Rom Kunde von dieser Erscheinung, und dieselbe wird näher bestimmt durch das Auftreten des Barnabas, welches noch in dasselbe Jahr fällt (Rec. 1, 6—11). Die Homilien lassen zwar auch im Herbst Jemand in Rom mit der Nachricht auftreten, dass der Sohn Gottes in Judäa da ist, nennen aber keinen Namen (I, 7); das nähere Zusammentreffen des Clemens mit Barnabas verlegen sie vielmehr nach Alexandrien, wohin Clemens erst nach geraumer Zeit abreist (Hom. I, 8—14). Die Homilien trennen also örtlich und zeitlich, was in den Recognitionen ganz zusammenfällt. Uhlhorn glaubt schon hier die Abhängigkeit der Recognitionen deutlich nachweisen zu können, Clemens nimmt hier nämlich den Barnabas, welcher mit seiner Anrede an die *cives Romani* (Rec. I, 7) bei dem Volke Anklang, bei den Philosophen (Rec. I, 8 *eruditi vel philosophi)* Verspottung findet, in Schutz und sagt zu diesen Philosophen: *Quid ergo putatis futurum de vobis, vos o omnis turba Graecorum, si erit judicium Dei, sicut iste dicit?* (Rec. I, 9). Das sei nicht in Rom, sondern nur in Alexandrien passend, wo Clemens Hom. I, 11 zu den Philosophen sagt *ὑμῶν τὸ ἑλληνικὸν πλῆθος* (a. a. O. S. 310). Die Philosophie war ja aber gerade Sache der Hellenen, und die Philosophen werden scharf genug von dem römischen Volke, den *cives Romani* unterschieden [1]). Noch weniger von Gewicht ist eine andere Bemerkung des neuesten Bearbeiters, es sei nicht für

1) Wenn Uhlhorn ferner bemerkt, dass die vielen Zeugen des Lebens Jesu (Rec. I, 7) wohl in Alexandrien, aber nicht in Rom anwesend sein konnten, so liegt die Antwort in Rec. I, 6 offen vor, wo das Gerücht von Jesu *manifestis quodammodo adventantium ex illis partibus nuntiis* bekräftigt wird.

Rom, sondern nur für Alexandrien passend, wenn Clemens den Barnabas Rec. I, 11 *usque ad portum*, d. h. bis zu dem Hafen von Rom geleitet. Es ist gar nicht abzusehen, warum die Recognitionen sich nothwendig so ausdrücken mussten, wie die Homilien I, 8 den Clemens von Rom abschiffen lassen: *εἰς Πόρτον* (nach *Portus Romanus*) *ὥρμησα καὶ εἰς λιμένα ἐλθών κτλ.* Es heisst ja auch Hom. XII, 10 nur: *αὐτὸς δακρύων εἰς Πόρτον κατελθὼν καὶ εἰς πλοῖον ἐμβὰς κτλ.* Auch kann man in den 15 Tagen der Seereise von Rom nach Cäsarea Rec. I, 12 keineswegs ein so sicheres Zeichen der Abhängigkeit von Hom. I, 15 (15 Tage für die Schifffahrt von Alexandrien nach Cäsarea) sehen, wie Uhlhorn meint. Ist diese Zeit für die damalige Schifffahrt von Rom nach Cäsarea zu kurz, so möchte sie für die Strecke von Alexandrien nach Cäsarea zu lang sein. Und gerade die Recognitionen wollen diese Reise des Clemens nach Judäa offenbar so eilig als möglich schildern, da sie den Clemens sagen lassen: *plurima enim festinandi studio neglexi, ne a proposito impedirer; enavigavi continuo in Judaeam.* Ich will meinerseits kein Gewicht darauf legen, dass die eigene *οἰκία* des Clemens in Alexandrien (Hom. I, 13) und die Schuld, welche er hier einzutreiben hat (Hom. I, 14), jedenfalls besser zu Rom passen [1]). Nur sehe ich gar keinen Grund, schon hier eine Abhängigkeit der Recognitionen von den Homilien zuzugeben. Nach beiden Darstellungen kommt Clemens zu Petrus, als dieser für den nächsten Tag eine Disputation mit dem Magier Simon vor hat (Rec. I, 12. Hom. I, 15), und hört von ihm noch an demselben Tage den Vortrag über den wahren Propheten. Beide Darstellungen (Rec. I, 17. Hom. I, 20) erwähnen hier auch die schriftliche Aufzeichnung dieses Vortrags, nur mit dem Unterschiede, dass der gegenwärtige Text der Recognitionen dem Clemens Aufzeichnung und Uebersendung

1) Clemens hat ja in Alexandrien keineswegs eine blosse *μονή* d. h. Herberge, wie Hom. I, 15, sondern eine *οἰκία*, in welche er den Barnabas gastlich aufnimmt (Hom. I, 16). Das ist jedenfalls begreiflicher in den Recognitionen, wo es in Rom geschieht (I, 10).

zuschreibt, welche in den Homilien, wenn wir von dem eingeschobenen *αὐτῷ κελεύσαντος* absehen, noch Petrus selbst vollzieht. In den Recogn. I, 20 wird nun gleich am Morgen des nächsten Tages durch Zacchäus der Aufschub der Disputation mit Simon auf 7 Tage berichtet, und wenn Zacchäus hier sagt: *Differt Simon certaminis diem in undecimam mensis praesentis, quae est post septem dies,* so muss selbst Uhlhorn a. a. O. S. 316 dieser Angabe den Vorzug der Klarheit und Verständlichkeit vor der entsprechenden sehr verworrenen Angabe Hom. II, 35 zuerkennen, dass Simon die Unterredung nur einen einzigen Tag aufschiebe, *ἡ γὰρ σήμερον τὸ δὶ ἕνδεκα ἡμερῶν αὐτῷ συγχάνει σάββατον.* Ein solcher nicht am 7ten, sondern am 11ten Tage gefeierter Sabbat ist so unerweislich, dass er sich schlechterdings nur aus einem Missverständniss jener Stelle Rec. I, 20 von dem 11ten Tage des laufenden Monats und der Aufschubswoche erklären lässt, und wir haben schon hier ein sicheres Zeugniss für die Abhängigkeit der Homilien von den Recognitionen.

Die Zeit des Aufschubs vor der Disputation wird nun in den beiden Schriften sehr verschieden ausgefüllt. In den Recognitionen hat Petrus eine ganze Woche Zeit, um dem Clemens sechs fernere Vorträge über die Tradition des wahren Propheten oder über die Geheimlehre der Schrift (I, 21 vgl. I, 68. 74. II, 4) zu halten und am letzten Tage den wesentlichen Inhalt dieser Vorträge zusammenfassend zu wiederholen (I, 22—74). Dass die Recognitionen in diesem eigenthümlichen Abschnitt einen Auszug aus einer ältern Schrift geben, muss mir Uhlhorn jetzt einräumen, obwohl er sich genöthigt sieht, von meiner Auffassung völlig abzuweichen (a. a. O. S. 313) und nicht das *Κήρυγμα Πέτρου*, die Grundschrift dieser ganzen Clemens-Literatur, sondern die allerdings verwandten *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* als Quellenschrift anzunehmen (S. 365 f.). Es ist aber nichts einleuchtender, als dass die sieben Vorträge, welche Petrus hier vor Clemens hält, und deren erster über den wahren Propheten handelte, den ersten sieben Büchern des *Κήρυγμα* oder der *Κηρύγματα* des Petrus entsprechen, von welchen bereits in den Einlei-

tungsschriften die Rede gewesen war. Schon bei der Aufzeichnung über den wahren Propheten, welche Petrus an Jakobus gesandt werden liess (I, 17), hält es schwer an etwas Anderes als das erste von den *Κηρύγματα* zu denken, auf welche sich der Brief des Petrus an Jakobus und die Zeugenanrufung des Jakobus beziehen. Und eine feste schriftliche Ordnung, nach welcher sich auch der mündliche Vortrag des Petrus richtet, wird oft genug vorausgesetzt [1]). Wie erklärt es sich denn sonst, dass der 7te Vortrag des Petrus bis zu demselben Punkte, nämlich bis zu der Disputation der Apostel im Tempel und der durch sie veranlassten Christenverfolgung, fortschreitet, wie das 7te von den zehn Büchern, welche die an Jakobus übersandten Vorträge des Petrus enthielten (Rec. III, 75)? Mag die Fiktions-Hypothese noch immer vorgetragen werden, wie denn noch Uhlhorn a. a. O. S. 109 f. dem Verfasser der Recognitionen eine so grobe und berechnete Fiktion von zehn an Jakobus übersandten Vorträgen des Petrus zutrauen will, sie hat schon den Keim des Todes in sich, seit man sich der Anerkennung einer benutzten Quellenschrift hier nicht mehr entziehen kann. Welcher innere Widerspruch, dass der Verfasser zwar eine Quellenschrift benutzt haben soll, aber gerade nicht diejenige, deren einzelne Bücher er sogar aufzählt! Der ganze Widerspruch, welchen meine Nachweisung der in den Recognitionen noch deutlich erkennbaren Grundschrift gefunden hat, ist nur daraus zu erklären, dass man den strengen Judaismus, der sich noch in den Mittheilungen aus dieser Grundschrift wie in den zu ihr gehörenden Schriften des Petrus und Jakobus ausspricht, in einem höhern Altertum der christlichen Kirche nicht gern sieht. Ist doch noch Uhlhorn a. a. O. S. 248 f. 258 f. gar zu eifrig bemüht, das schroff Judaistische

1) Vgl. meine Nachweisungen clem. Rec. und Hom. S. 45 f., gegen welche Uhlhorn nichts vorzubringen gewusst hat, da seine Einwendungen a. a. O. S. 276 f. die eigentliche Frage, ob die Recognitionen hier eine schriftlich fixirte Ordnung von Vorträgen voraussetzen, ganz umgehen.

dieser Abschnitte abzustreiten. Was hat er hier aber vorgebracht, was nicht schon durch meine frühere Entgegnung [1]) völlig widerlegt wäre? Das Christenthum wird ja auch Rec. I, 40 in keiner Hinsicht als eine neue Lehre, sondern nur als die von den Mängeln der praktischen Institute des Judenthums, namentlich von dem Opferwesen gereinigte Religion anerkannt. Wie lange wird man ungeachtet solcher Stellen wie Rec. I, 43. 50, wo ausdrücklich die Anerkennung einer doppelten Parusie des in Jesu schon gekommenen Messias als der einzige Lehrunterschied des Christenthums von dem Judenthum angegeben wird, noch die schiefe Behauptung wagen, dass Rec. I, 40 das Judenthum schon auf den *Rang* einer Vorstufe des Christenthums herabgesetzt werde! Welcher Judaist wird denn nicht die ganze Vergangenheit des jüdischen Volks als eine Vorbereitung zu der Anerkennung des wahren Messias angesehen haben [2])? Haben wir hier also sicher eine ziemlich reine Mittheilung aus den ersten sieben Büchern der Grundschrift [3]), so ist es leicht zu sehen, wie der wesentliche Inhalt dieser Vorträge des Petrus in eine äusserliche, aber allerdings gezwungene Verbindung mit der Person des Clemens gebracht ist. Die ersten sieben Bücher der Grundschrift sind zu sieben Vorträgen des Petrus für Clemens umgebildet, und nur aus dieser Umsetzung, aus dieser künstlichen Anknüpfung der Geschichte des Clemens an

---

1) Göttingische Polemik S. 29 f.

2) Ein deutliches Zeichen, wie sehr sich Uhlhorn noch immer gegen die natürliche Auffassung dieses Abschnitts sträubt, ist sein hartnäckiger Widerspruch gegen die Rec. I, 45 deutlich gelehrte und nicht blos von mir, sondern auch von Schliemann und Ritschl anerkannte persönliche Identität von Adam und Christus. Man vergleiche nur Rec. I, 47, um zu sehen, dass Uhlhorn's Einwendungen reine Ausflüchte sind, welchen freilich das Bestreben zu Grunde liegt, der Lehre der Homilien von den sieben Säulen als Erscheinungen des Adam-Christus ihre älteste Grundlage zu entziehen, a. a. O. S. 240 f.

3) Doch mit einigen arianischen Einschaltungen, vgl. namentlich den Anfang von I, 24 und I, 69 von *Quibus etiam haec addidit* bis: *similiter etiam de paracleto dicimus.*

die alten Kerygmen des Petrus ist der wunderliche Ausdruck Rec. I, 22 zu erklären: *Exponere mihi singula de his, quae in quaestione esse videbantur, legis capitulis coepit, ab initio creaturae usque ad id temporis, quo ad eum Caesaream devolutus sum.* Gingen die ersten sieben Bücher der Geheimschrift bis zu den Verhandlungen der Apostel im Tempel und der Christenverfolgung fort, so setzt der clementinische Bearbeiter für diesen Zeitpunkt, an welchen er die Ankunft des Clemens geknüpft hat, diese Ankunft selbst. Freilich hat er seine Geschichte des Clemens, wie man nur in den Recognitionen noch deutlich sieht, an eine Schrift angeknüpft, deren Chronologie zu der seinigen nicht passt, weil wir auf der Seite des Clemens nur die Zeit sogleich nach dem Tode Jesu, auf der Seite des Petrus dagegen mehr als sieben Jahre nach dem Leiden Jesu gewinnen [1]). Aber gerade den Widerspruch der Chronologie des eigenthümlichen Abschnitts I, 22—74 mit der Chronologie der clementinischen Bearbeitung muss ich als eine schlagende Bestätigung der Annahme ansehen, dass der Bearbeiter hier den wesentlichen Inhalt einer ältern Schrift, wenig um die Chronologie bekümmert, zusammenfasste. So kann ich es vollkommen gelten lassen, wenn Uhlhorn noch den weitern Widerspruch nachweist, dass Petrus erst an dem Tage, als Clemens anlandet, nach Cäsarea gekommen sein soll (und zwar wie ich aus Rec. I, 72 schliesse, ohne alle Begleiter), aber gleichwohl schon mehrere Tage von Barnabas Nachricht über Clemens erhalten haben soll (Rec. I, 13. Hom. I, 16). Was ist daraus anders zu sehen, als dass die Geschichte des Clemens in den Recognitionen auf einen ältern petrinischen Stamm so zu sagen erst aufgepfropft ist? Erst in den Homilien ist die clementinische Bearbeitung mit dem alten Stamm so zusammengewachsen, dass man von diesem Stamm nur noch in dem für Jakobus geschriebenen Buch *περὶ προφήτου* eine schwache Spur bemerkt, während die Mittheilungen aus der Grundschrift sonst ausgestossen sind. Ist hier aus diesem Grunde ein ein-

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 515 f.

ziger Tag des Aufschubs der Disputation an die Stelle der ganzen Aufschubswoche getreten, so hat es wenig auf sich, wenn die namentliche Aufführung der Gefährten des Petrus und die Schilderung des Magiers durch seine frühern Genossen Niketes und Aquila in den Homilien gleich am zweiten Tage des Clemens bei Petrus (Hom. II, 1—34), in den Recognitionen (II, 1—19) erst eine Woche später am Tage der wirklichen Disputation mitgetheilt werden [1]). Allerdings verrathen die Homilien auch hier eine grössere Abrundung, indem sie dem Petrus statt der 12 Gefährten Rec. II, 1 und der vier Ersatzmänner Rec. III, 68 gleich anfangs 16 Begleiter geben, aber nur mit Verwischung der ursprünglichen Bedeutung der Zwölfzahl. Es zeigt sich hier im Kleinen dasselbe, was im Grössern aus dem Verhältniss des Clemens zu

1) Uhlhorn legt besonders Gewicht darauf, dass das *ad nos* Rec. I, 20 aus Hom. II, 35 geflossen sein müsse, wo das entsprechende ἡμῖν in dem voraufgegangenen Personenverzeichniss seine Erklärung habe (a. a. O. S. 319), scheint aber übersehen zu haben, dass schon Rec. I, 19, um von Barnabas ganz zu schweigen, andere Begleiter des Petrus angedeutet sind. Endlich glaubt Uhlhorn a. a. O. S. 307 f. gar noch ganz handgreiflich, den Verfasser der Recognitionen auf seiner Ueberarbeitung ertappen zu können. Er wollte, wie Uhlhorn versichert, die 16 Begleiter Hom. II. 1 auf 12 mit Einschluss des Clemens reduciren, musste also einen ganz streichen, 4 einstweilen weglassen. Nun fing er von unten an, wo Niketes und Aquila natürlich bleiben mussten. Das Schicksal, ganz gestrichen zu werden, traf also den zunächst folgenden Ἄγγαῖος. Ferner mussten II, 1 vier vorläufig wegfallen, um III, 68 nachgeholt zu werden, nämlich die vier folgenden Ananias, Zacharias, Rubelus, Benjamin. Die »Ueberarbeitung ist hier so klar, dass man selbst die einzelnen Operationen noch verfolgen kann«. So bezeichnend dieses Beispiel für Uhlhorn's ganze Beweisführung sein mag, so lässt es sich doch wahrlich nicht absehen, warum nicht der Verf. der Homilien aus Rec. III, 68 die 4 Ersatzmänner schon hier eingefügt haben sollte, wenn man es sich nicht einmal in den Kopf gesetzt hat, die Recognitionen überall als eine spätere Bearbeitung der Homilien zu betrachten. Uhlhorn selbst muss ja a. a. O. S. 304 den Umstand hervorheben, dass Hom. III, 58 eine von den Hom. II, 1 aufgezählten Personen verloren gegangen ist.

Petrus hervorgeht, dass die Fugen der ursprünglichen Verbindung beider Bestandtheile erst in den Homilien mehr ausgeglichen sind.

2) Das Verhältniss des Petrus zu dem Magier Simon tritt in der dreitägigen Disputation zu Cäsarea nebst deren Vorbereitungen (Rec. II. III. Hom. II. III.) deutlich hervor. Wie Petrus der Vertreter des wahren Christenthums, so ist der Magier Simon der Vertreter des falschen, häretischen Christenthums, des mit aller hellenischen Bildung ausgerüsteten Antichristianismus. Als solcher erscheint er schon in der vorläufigen Schilderung (Rec. II, 5—19. Hom. II, 19—34). Es kann nicht mehr befremden, dass Uhlhorn (a. a. O. S. 284 f. 298 f.) hier in Allem die Abhängigkeit der Recognitionen von den Homilien wahrzunehmen glaubt. Es entspricht dem nähern Verhältniss dieser Schrift zu einer ältern Grundschrift ganz, dass sie allein auch die Wurzeln mittheilt, aus welchen das gnostische Simonsbild hervorwuchs. Hat schon die Grundschrift (wie es sich auch mit dem sadducäischen Simon I, 54 verhalten möge) einen Samariter als Gegner des wahren Judenthums (Rec. I, 57), einen *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* als Christenverfolger (Rec. I, 70. 71), als Gesetzesstürmer und Irrlehrer innerhalb des Christenthums (Ep. Petri c. 2) eingeführt, so sind alle diese Züge in dem gnostischen Simonsbild gewissermassen vereinigt. Dasselbe tritt uns schon Rec. I, 72 ganz unvermittelt entgegen und wird in der Schilderung des Niketes und Aquila Rec. II, 5 f. weiter ausgeführt, endlich tritt dieser Simon in der dreitägigen Disputation Rec. II, 19—70. III, 12—30. 31—49 thätig auf. Uhlhorn sieht hier nichts als Unklarheiten und Widersprüche, namentlich in den Lehren, welche Simon vertritt. Schon die Schilderung Rec. I, 72 stimme gar nicht zu Rec. II, 5 f., noch weniger zu Rec. III, 47. dort sei Simon eine *virtus summa excelsi Dei*, also vom höchsten Gott selbst unterschieden, hier der *summus Deus* (II, 12), die von Ewigkeit anfangslos existirende *prima virtus* (III, 47). Ich bedaure, es sagen zu müssen, dass von allen diesen Widersprüchen kein Wort wahr ist. Erklärt sich Simon I, 72 für den *Stans* (*Ἑστώς*) oder Christus, für die *vir-*

tus summa excelsi Dei, qui sit supra conditorem mundi, so wird II, 8 genau dasselbe gesagt: *ita ut excelsam virtutem, quae supra creatorem Deum sit, credi se velit et Christum putari atque Stantem nominari.* Die δύναμις des höchsten, über den Weltschöpfer erhabenen Gottes ist ja gleichfalls über diesen Weltschöpfer erhaben, und nichts Weiteres behauptet Simon Rec. II, 12: *semet ipsum quidem virtutem esse quandam, quae sit supra conditorem Deum.* Als δύναμις des höchsten Gottes steht der Ἐξώς natürlich auch in demselben Identitäts-Verhältniss zu dem höchsten Gott, welches sich durch das ganze gnostische Pleroma hindurchzieht [1]), so dass es gar nicht befremden kann, wenn Simon Rec. III, 47 sagt: *Ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum.* In welchem Sinne dieses zu verstehen ist, sieht man ja aus der gleich folgenden genauern Bestimmung: *quia ego sum filius Dei, stans in aeternum.* Ebenso grundlos ist ein anderer Widerspruch, welchen Uhlhorn in der Lehre Simon's hervorhebt. Der höchste Gott war nach Rec. II, 49 selbst dem Moses, Jesu und dem Weltschöpfer unbekannt. Gleichwohl soll er den Weltschöpfer zur Erschaffung der Welt gesendet haben (II, 57). Hieraus schliesst Uhlhorn ganz wie der Petrus der Recognitionen, dann könne dem Weltschöpfer der höchste Gott nicht unbekannt gewesen sein. Diese Meinung beruht jedoch auf einer mangelhaften Kenntniss der gnostischen Weltansicht, in welcher die Absendung des Weltschöpfers noch keineswegs eine bestimmte Erkenntniss des Urwesens von Seiten des Demiurgen in sich schliesst [2]). In der

---

1) Vgl. Baur, Christl. Gnosis S. 142, meine clem. Recogn. und Hom. S. 110, dazu vgl. Irenäus adv. haer. I, 2. 6 über die valentinischen Aeonen, welche durch den heil. Geist an Gestalt und Gesinnung einander gleich werden, auch II, 12. 4. 13, 2.

2) Vgl. meine clem. Recogn. und Hom. S. 135. Und zwar war es gerade die Lehre des Basilides, dass Gott in letzter Instanz Ursache der Weltschöpfung war, obwohl der Weltschöpfer sich über diese Abhängigkeit durch das Vorgeben hinwegsetzte, der höchste Gott zu sein. Vgl. über ihn Irenäus adv. haer. I, 24. 4: *Eos autem, qui posterius continent coelum, angelos, quod etiam a*

Lehre des Simon ist der ältere Gnosticismus, namentlich das basilidianische System, treu gezeichnet; aber dazu scheint allerdings schon etwas, was später als pseudo-simonisches System ausgebildet wurde, hinzugekommen zu sein. Wenigstens ist es auffallend, dass Petrus neben den heiligen Schriften und den griechischen Schriftstellern noch eigene Schriften

---

nobis videtur, constituisse ea quae sunt in mundo omnia et partes sibi fecisse terrae et earum, quae super eam sunt gentium. Die weltschöpferischen Engel gehören offenbar noch der niedrigsten Stufe des Lichtreichs an, und die Weltschöpfung selbst geschieht nach dem Willen des höchsten Gottes. Vgl. Irenäus adv. haer. II, 2. 3: *Si autem praeter voluntatem ejus* (des höchsten Gottes: *fabricatus est mundus), jam non angeli vel mundi fabricator causae erunt fabricationis istius, sed voluntas Dei. Si enim mundi fabricator est, angelos ipse fecit, aut etiam causa creationis eorum ipse fuit; et mundum ipse videbitur fecisse, qui causas fabricationis ejus praeparavit. Licet per longam successionem deorsum angelos dicant factos, vel mundi fabricatorem a primo Patre, quemadmodum Basilides ait: nihilominus id quod est causa eorum quae facta sunt, in illum qui prolator fuit talis successionis recurret.* Da wir auch sonst wissen, dass Basilides den Weltschöpfer und Judengott ursprünglich für einen Engel hielt (vgl. meine clem. Rec. und Hom. S. 134), so stimmt zu diesem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Urwesen sehr wohl die Absendung des Weltschöpfers und der übrigen Engel des untersten Himmels zur Schöpfung der Welt, als eine That der höchsten, dem Demiurgen nicht klar bewussten göttlichen Ursächlichkeit. Es ist daher ächt basilidianisch, wenn Simon Rec. II, 57: *Ipse* (der höchste Gott) *misit creatorem Deum, ut conderet mundum; sed ille mundo condito semet ipsum pronunciavit Deum.* Freilich muss man sich an die ältern, glaubwürdigern Quellen des basilidianischen Systems (Clemens von Alex. und Irenäus) halten, anstatt, wie es jetzt meistens geschieht, die Darstellung des spätern, entarteten Basilidianismus in den Philosophumena VII, p. 230 f. unkritisch als ächt anzunehmen. Das ist auch bei Uhlhorn a. a. O. S. 287 f. der Fall, welcher das basilidianische System in den Philosophumena gar frischweg mit den Angaben des alexandrin. Clemens zusammenfasst und dem »jüngern« System bei Irenäus (!), Epiphanius, Theodoret vorzieht! Für alles übrige Basilidianische berufe ich mich auf meine frühern Nachweisungen.

des Simon erwähnt: *„Hunc, quem dicis esse incomprehensibilem et incognitum omnibus Deum, ex scripturis Judaeorum quae in auctoritate habentur, probare potes, an ex aliis aliquibus, quas omnes ignoramus, an ex Graecis auctoribus, an ex tuis scripturis propriis?* Ich selbst habe bereits die Möglichkeit zugestanden, dass wir hier vielleicht die erste Spur von gnostischen Schriften unter dem Namen Simons haben [1]), und so hat es auch den Anschein, als ob wir hier die ersten Ansätze desjenigen Systems vor uns sehen, welches in der grossen Ἀπόφασις aufgezeichnet war und durch Philosophum. VI, p. 160 f. bekannt geworden ist. Wenigstens findet dort die Benennung Ἑστώς Bestätigung, welche Simon sich als die Kraft des höchsten Gottes anmasst. Ist dieselbe auch schon bei Philo Bezeichnung des Göttlichen als des Unwandelbaren und über allen Wechsel Erhabenen [2]), so ist sie hier doch offenbar zu der Bezeichnung einer besondern göttlichen *δύναμις* geworden. Das war bei den angeblichen Simonianern der Fall, deren System Philos. VI, 9. p. 162 f. X, 12. p. 318 f. geschildert wird. Die unendliche Kraft, welche in den sechs Wurzeln (*νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ὄνομα, λογισμός, ἐνθύμησις*), die von dem verborgenen Urfeuer ausgehen, der Potenz nach (*δυνάμει*) ist, heisst der *ἑστὼς ϛησόμενος* (VI, 12. p. 165) oder vollständiger der *ἑστὼς, ϛὰς, ϛησόμενος* (VI, 13. p. 166). Und wenn diese unendliche Kraft besonders ausge-

---

1) Apostol. Väter S. 242 f.

2) Vgl. Leg. Alleg. II. §. 21. p. 81 von Gott *ὅτι ἀκλινὴς ἕστηκεν ἀεί*, III. §. 10. p. 93 *τὸν ἑστῶτα λόγον* von dem Schriftwort §. 12. p. 94 *μηδένα ἰδὼν ἑστῶτα, ὅτι μὴ τὸν ὄντα θεόν, τὰ δ' ἄλλα κλινόμενα καὶ σαλευόμενα*, de Cherubim §. 6. p. 142, de sacrif. Abel. et Cain. §. 18. p. 175, de poster. Caini §. 6. p. 229 *ὁ δὲ θεὸς, τὸ παραδοξότατον, ἑστὼς ἔφθακε πάντα*, §. 7. p. 230, *τὸ μὴν ὂν ἀκλινῶς ἑστὼς θεός ἐστιν, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις.* §. 9. p. 231 de Gigant. §. 11. p. 269 *παρὰ τὸν ἀκλινῶς ἑστῶτα ἀεὶ θεόν.* de confus. ling. §. 9. p. 409 *παρὰ τῷ ἑστῶτος ἀεὶ θεῷ.* de mutat. nom. §. 7. p. 586 §. 13. p. 591 de somn. I. §. 43. p. 657. II. §. 32. p. 687. Hierüber sind namentlich die Ausführungen von Neander (Gnost. Systeme S. 344 f.) und Baur (Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 84 f.) zu vergleichen.

bildet wird (*ἐὰν μὲν ἐξεικονισθῇ* p. 165), so wird sie zu der 7ten *δύναμις*, welche dem ungezeugten Urwesen in nichts nachsteht, sein Alles gestaltendes Ebenbild ist (VI, 14. p. 167 *εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς, κοσμοῦσα μόνη πάντα*). Er ist das Selige und Unvergängliche, was in Allem der Potenz nach (*δυνάμει*) verborgen ist (VI, 17. p. 171), aber nur das, worin er ausgebildet wird oder Gestalt gewinnt, zur Unvergänglichkeit erhebt (VI, 14. p. 167 f. X, 12. p. 319). Auch der alexandrinische Clemens berichtet ja Strom. II. c. 11. p. 383, dass die Anhänger Simons dem *Ἑξώς*, welchen sie verehrten, ähnlich zu werden trachteten. Wie es sich nun auch mit der angeblichen Sekte von Simonianern verhalten möge [1]), jedenfalls haben wir in der Darstellung der Recognitionen die gnostischen Ansätze, welche sich später zu dem pseudo-simonianischen System der *μεγάλη ἀπόφασις* entwickelten. Vereinigt die Lehre Simons in den Recognitionen diese beiden Elemente, das basilidianische und das pseudo-simonianische in sich, so kommt noch ein drittes Hauptelement hinzu, zu welchem das Extrem des Pseudo-Simonismus den Uebergang bildet, das Ethnische. Je enger sich der extreme Gnosticismus an die heidnische Bildung anschloss, desto mehr erscheint hier Simon auch als tief eingeweiht in hellenische Kunst und Wissenschaft (Rec. II, 5. 7). Neben den heiligen Schriften und den ihm selbst beigelegten Büchern werden ja Rec. II, 38 auch noch griechische Schriftsteller erwähnt. Erst durch dieses heidnische Element kommt ein wirklicher Widerspruch in den Gnosticismus Simon's, nämlich durch die ihm beigelegte Läugnung der Unsterblichkeit der Seele (Rec. II, 13. III, 41) und der Willensfreiheit III, 22). Sind in diesen drei Elementen alle antichristlichen Mächte der ältern gnostischen Zeit vom judenchristlichen Standpunkt aus zusammengefasst, so klingt auch noch der *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* der Grundschrift in den paulinischen Zügen nach, welche dem gnostischen Si-

1) Es ist in jedem Falle so hyperkritisch nicht, wie Uhlhorn a. a. O. S. 290 meint, eine Sekte von Simonianern in dem gewöhnlichen Sinne zu bezweifeln.

monsbilde anhaften. Simon selbst ist der *malignus transformans se in splendorem lucis* (Rec. II, 18), wie Paulus 2 Kor. 11, 14. die judenchristlichen falschen Apostel bezeichnet hatte; er ist für den Teufel das *vas electionis* (σκεῦος ἐκλογῆς Apg. 9, 15.) geworden (Rec. III, 49). In dieser paulinischen Grundlage des Archihäretikers schliesst sich das Verhältniss des Petrus zu dem Magier Simon ab, welcher, sofern er aus der Schule des Dositheus hervorgegangen und in Samarien geboren ist (Rec. II, 8. 11 f.), auch den Samaritaner der Grundschrift, (Rec. I, 57) in sich aufgenommen hat.

Vergleichen wir nun die Lehre Simons nach den Homilien, so werden wir entschieden in ein späteres *Stadium* der gnostischen Zeitbewegung, das marcionitische, versetzt, und vor dieser marcionitischen Ausprägung des Archihäretikers treten die ältern Züge schon bedeutend zurück. Von eigenthümlich Basilidianischem findet sich gar nichts mehr, und der ältere Gnosticismus ist nur noch in der allegorischen Behandlung des Gesetzes zu erkennen (Hom. II, 22); das pseudosimonianische Element verräth sich nur heiläufig in dem Ἐξώς Hom. II, 22. 24. Die ethnische Seite erkennen wir noch in der hellenischen Bildung, vielleicht auch in der Läugnung der künftigen Auferstehung Hom. II, 22, dann in der allegorischen Behandlung griechischer Mythen (Hom. II, 25). Der judenfeindliche Gegensatz gegen Jerusalem zu Gunsten von Garizim knüpft an den Samariter der Grundschrift (Rec. I, 57) an; aber der samaritische Ursprung der Häresie wird dadurch abgeschwächt, dass der Täufer Johannes missverständlich genug zum Vorgänger des Dositheus und Simon in der Leitung der häretischen Schule gemacht wird [1]). Sonst er-

1) Hom. II, 23 f. Wenn es Rec. II, 8 nur heisst: *Interfecto — baptista Johanne, cum Dositheus haereseos suae inisset exordium*, so wundert sich Uhlhorn a. a. O. S. 298 über diese seltsame Zeitbestimmung und glaubt die Angabe über den Täufer nur aus den Homilien erklären zu können. Wenn man aber von der Anerkennung der Grundschrift ausgeht, so kann man Rec. II, 8 sehr leicht aus der ursprünglichen Angabe Rec. I, 53. 54 erklären, dass das Auftreten des Täufers der Anfang der Spaltung

scheint hier Simon von Anfang an als der Vertreter des Marcionismus, welcher dem vollkommenen Gott die Gerechtigkeit als eine Unvollkommenheit absprach (Hom. II, 14) und die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Gottes aus der Schrift des alten Testaments darzuthun unternahm (Hom. II, 39 f. III, 2. 4. 10 f. 38 f.). Wie ist dieses Verhältniss der Homilien zu den Recognitionen anders zu erklären als aus ihrer spätern geschichtlichen Stellung?

Die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen bestätigt sich trotz aller Einreden des neuesten Bearbeiters auch recht schlagend in der Erzählung über Simon. Sein Treiben wird Rec. II, 5 f. durch seine frühern, aber bekehrten Genossen Niketes und Aquila geschildert [1]). Besonderes Gewicht glaubt

---

des Volks in Sekten überhaupt war. Aus Rec. II. 8 erklärt es sich dann weiter sehr leicht, wie der Verf. der Homilien nur auf den seltsamen Gedanken kam, den Täufer Johannes zum Urheber der christlichen Häresie zu machen. Spricht irgend etwas für den spätern Ursprung der Homilien, so ist es diese Stelle. Ein ferneres Missverständniss liegt ja Hom. III, 2. XVIII, 12. vor, wo sich die eigenthümliche Angabe über Simons Lehre ganz einfach aus Rec. II, 49 erklärt, vgl. meine clem. Rec. und Hom. 200. 272, Ritschl, altkathol. Kirche S. 192. Die Lehre, dass der vollkommene Gott zwei Götter (nach XVIII, 11 Engel) aussandte zur Schöpfung der Welt und zur Gesetzgebung, trennt den Weltschöpfer so auffallend von dem Gott des Gesetzes, wie es in keinem wirklichen gnostischen System der Fall ist. Uhlhorn quält sich a. a. O. S. 294 f. vergebens ab, diese Lehre in den Berichten der Philosophumena und des Irenäus nachzuweisen. — Auch in dem Simon der Homilien ist übrigens die paulinische Grundlage insofern noch zu erkennen, als er der falsche, dem Petrus vorangehende Heidenbekehrer ist (Hom. II, 17 III, 4).

1) Uhlhorn a. a. O. S. 284. 298 f. findet auch dieses frühere Verhältniss von Niketes und Aquila zu Simon in den Recognitionen sehr unklar. Dieselben werden nämlich Rec. I, 72. II, 5. 6. 9 f. 13. einfach ohne alle Erwähnung der Justa (vgl. VII, 32 f.) als Vertraute Simon's, die hinter seine Schliche kamen, genannt. Was hieran unklar sein sollte, ist nicht abzusehen, auch wenn man Rec. VII, 32 f. vergleicht. Es ist merkwürdig, dass Uhlhorn für die Anerkennung Simons als des erwarteten Prophe-

Uhlhorn hier auf die Erzählung von dem todten Knaben Rec. II, 13. 15 legen zu müssen, welche ihm ganz deutlich eine Entstellung der verwandten Erzählung Hom. II, 26. 30. 31 zu sein scheint (a. a. O. S. 299 f. 295 f.). Simon erzählt nämlich in den Recognitionen, dass er seine magischen Künste durch die Seele eines unverdorbenen, gewaltsam getödteten Knaben verrichte, welche durch unaussprechliche Schwüre gebunden sei ihm beizustehen; er erscheint also als Nekromant (II, 13). Später, als Niketes und Aquila ihm verstellte göttliche Anerkennung zollen, sagt Simon noch bestimmter, er habe durch seine göttliche Macht einst Luft in Wasser verwandelt, das Wasser in Fleisch und Blut verdichtet, und so aus Luft einen neuen Menschen geschaffen, während der Weltschöpfer seinen Menschen nur aus Erde schaffen konnte. Dann habe er diesen Menschen wieder in Luft aufgelöst, aber sein Bild im innern Zimmer zum Andenken der That aufbewahrt (Rec. II, 15). Die Homilien dagegen erzählen sogleich, dass Simon nicht nur die Seele eines Knaben von ihrem Leibe getrennt und durch unsaghare Schwüre sich dienstbar gemacht habe, sondern auch sein Bild im Schlafgemach bewahre, und nun vorgebe, den ursprünglich aus Luft gebildeten Menschen wieder in Luft aufgelöst zu haben. Es wird noch genauer ausgeführt, wie er aus Luft Wasser, aus Wasser Fleisch und Blut gebildet habe, und so einen neuen Menschen geschaffen zu haben glaube. Könnte man nun glauben, der Verfasser der Homilien habe das in den Recognitionen Getrennte nach seiner Weise zusammengefasst, so weiss Uhlhorn mit der nun schon hinlänglich bekannten Ueberzeugungskraft seiner Gründe das Gegentheil nachzuweisen. Nur in den Homilien sei die Erzählung eine ächte Persiflage der simonianischen

---

ten oder Messias bei den beiden Genannten vor II, 10, wo sie schon *familiares* des Magiers sind, keine Zeit auffinden kann! Uebrigens bemerkt er selbst nachträglich (s. a. O. S. 355 f.), dass ihr Leben bei der Justa und im Verkehr mit Simon auch in den Homilien (XIII, 7 vgl. II, 20) an grossen Unklarheiten leide. Warum wird das dem Leser nicht schon früher mitgetheilt?

Lehre von der Verbildlichung (dem ἐξεικονίζεσθαι) der göttlichen Macht im Menschen, mit welcher Lehre auch die Bilder der Simonianer überhaupt im Zusammenhang stehen sollen. „Simon will den Knaben selbst gebildet haben. Der Menschengeist in die Natur des Heissen verwandelt, hat Luft angezogen, diese ist in Wasser, das Wasser in Fleisch und Blut verwandelt; Simon hat dann ein Bild davon genommen und den Knaben darnach wieder in Luft verfliegen lassen. Das ist aber bis in's Einzelste genau der Gang, den die Verbildlichung der göttlichen δύναμις im Menschen nimmt. Der Menschengeist ist ja ein Ausfluss von ihr, sie selbst ist aber Feuer (Phil. VI, 9. 163). Das Feuer wird Luft nnd Wasser. Luft und Wasser sind aber nach Phil. VI, 13. p. 166 die beiden letzten Aeonen, λογισμὸς und ἐνθύμησις. Der Uebergang zu Fleisch und Blut ist dann der Uebergang in die materielle Welt, und die Verbildlichung wird dadurch persiflirt, dass sie real gefasst wird und von dem Verfertigen eines wirklichen Bildes. Endlich wenn Simon den abgebildeten Knaben wieder in Luft verfliegen lässt, so soll damit unverkennbar die Rückkehr des vorbildlichen nun in die ἐνέργεια übergetretenen Menschengeistes in die ἀπέραντος δύναμις verspottet werden". In der That ein so merkwürdiges Zusammentreffen, dass man glauben sollte, der Verfasser der Homilien habe schon unsere Philosophumena genau studirt! Und wie konnte er die Verewigung der verbildlichten Geister passender ausdrücken, als indem er den Knaben, von welchem nur das Bild übrig bleibt, wieder in Luft aufgelöst werden liess! Hat die Erzählung der Homilien einen so tiefen Sinn, so muss sie freilich vor der einfachern und schlichtern der Recognitionen in jeder Hinsicht den Vorzug haben. Simon erscheint hier ja zunächst nur als Nekromant, welchem der Beistand der Dämonen durch die Seele des getödteten Knaben vermittelt wird [1]). Erst mit seinem Vorgeben göttlichen Wesens hängt die Umdeutung zusammen, dass er in diesem

1) Rec. II, 13 vgl. Justin Apol. I. c. 18. p. 65. Dial. c. 105. p. 333 und über die Todtenbeschwörung der Simonianer Tertullian *de anima* c. 56.

Knaben einen neuen Menschen aus Luft erschaffen und so den Weltschöpfer übertroffen habe, was offenbar die beste Travestie des Gnosticismus und seiner über das Reich des Weltschöpfers erhabenen Geistesmenschen ist. Warum sollten, wie Uhlhorn meint, diese Züge von dem Erschaffen des Knaben und seiner Abbildung hier ganz unpassend sein? Warum sollten die Recognitionen hier nur ein Missverständniss des erst von Uhlhorn aufgefundenen Sinnes der Erzählung beurkunden? Gerade die Abbildung des Knaben, welche dem neuesten Bearbeiter so seltsam erscheint, ist nur in den Recognitionen ein bedeutungsvoller Zug, wo Petrus den die Unsterblichkeit der Seele bestreitenden Magier durch Verweisung auf das Bild des getödteten Knaben in seinem Hause niederschlägt (III, 44 f.), wovon die Homilien gar nichts sagen. Liegt schon hierin deutlich die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen, so wird die Abhängigkeit der Homilien durch eine Reihe von Zügen bestätigt, welche Uhlhorn selbst nicht verkennen kann [1]). Wer könnte an diesem Sachverhalt noch zweifeln, wenn er bedenkt, dass die Homilien III, 58 für die Disputation in Cäsarea, deren Mittheilung nur einen einzigen Tag ausfüllt, die von den Recognitionen vorgezeichnete und hier wohlbegründete dreitägige Dauer festhalten? Die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen ist hier so klar, dass sie durch den völlig unbegründeten Widerspruch des neuesten Bearbeiters nur um so heller in das Licht tritt [2]).

1) A. a. O. S. 348. 355 über Hom. II, 10. 29. 30. 31.

2) Uhlhorn's Auffassung der Recognitionen ist auch darin verfehlt, dass er in denselben schon die Anerkennung des Apostels Paulus als Heidenapostels finden will. Kann er es sich schon gar nicht vorstellen, dass die rohen Ansätze zu einer Syzygien-Theorie Rec. III, 61 unabhängig von den Homilien entstanden seien (a. a. O. S. 263 f.), so deutet er hier sogar mit sehr geringer Ueberlegung das 9te Paar *omnium gentium et illius qui mittetur seminare verbum inter gentes* auf die Bekehrung der Heiden durch Paulus, weil bereits als das achte Paar Simon und Petrus angegeben seien (a. a. O. S. 261). Von dieser Behauptung hätten die wiederholten Angaben über den Beruf des Petrus als Heidenbekehrers abhalten sollen. Petrus sagt ja schon Rec. III, 56: *nunc cum ego exierim docere omnes gentes, ut credant vero Deo*

Es wird sich nicht mehr verkennen lassen, dass auch die dreitägigen Streitreden in Cäsarea den äussern Rahmen der am Schluss verzeichneten Grundschrift insofern festhalten, als sie den drei letzten Büchern derselben entsprechen.

2. Petrus als Heidenbekehrer, *Περίοδοι Πέτρου* (Rec. IV—VI, Hom. VII—XI).

Sieht man von den minder bedeutenden Gesprächen des Clemens mit Appion ab, welche Hom. IV—VI eingeschaltet sind, so ist das Auftreten des Petrus in der Heidenwelt wohl geeignet, um uns dem Verhältniss beider Schriften tiefer auf den Grund sehen zu lassen. Es kann nur ein gutes Vorurtheil für die Recognitionen erwecken, dass selbst Uhlhorn a. a. O. S. 303 f. 319 f. bei ihnen sowohl in den Angaben über die Begleitung des Petrus als auch in der Dauer seines Aufenthalts in den einzelnen Städten die grössere Sorgfalt, Genauigkeit und Gleichmässigkeit anerkennen muss. Gehen dem Apostel nach Rec. III, 68 zwölf Vorläufer in der Heidenwelt voraus, damit die Zwölfzahl den wahren Apostel Jesu bezeichne, so taucht diese Zwölfzahl in den Homilien nach unbestimmten Angaben über *πρόοδοι* des Petrus (Hom. III, 58. VIII, 1. 2) ganz unvermittelt auf (Hom. VIII, 3). Ferner bleiben sich die Recognitionen darin gleich, dass sie den Petrus in den kleinern Oertern zehn Tage, in den grössern Städten durchgehend drei Monate verweilen lassen, während die Homilien meist unbestimmte Zeitangaben darbieten. Mag nun Uhlhorn hierüber bemerken: „Gerade, was man als einen Vorzug der Recognitionen hat ansehen wollen, verräth, glauben wir, ihre Abhängig-

---

vgl. c. 65. IV, 4. VII, 7 (wo Clemens den Petrus anredet: *tu qui Dei summi praeco ad salvandas animas hominum missus es)*, X, 16 (wo Petrus sagt: *omnes gentes, postquam audierint a me praedicationem veritatis et crediderint)*, 61. 66. Ist Petrus zugleich der Verfechter des wahren Christenthums gegen die innerchristliche Häresie und der Verbreiter desselben in der Heidenwelt, so hat es gar nichts auf sich, wenn er in dieser doppelten Bedeutung auch doppelt aufgezählt wird.

keit, die Sorgfalt in der Zählung" (a. a. O. S. 305 f.), oder: „solche genauere und gleichmässigere Angaben sind sichere Spuren der Ueberarbeitung" (a. a. O. S. 319) — er hat unser Zutrauen schon zu sehr verloren, seit er oft genug aus ähnlichen Vorzügen die höhere Ursprünglichkeit der Homilien zu beweisen gewusst hat [1]). Und dieses Vertrauen zu seiner Beweisführung kann auch durch die Zuversichtlichkeit nicht hergestellt werden, mit welcher er den Hauptinhalt dieses Abschnitts, die Reden des Petrus in Tripolis, zu Gunsten der Homilien behandelt (a. a. O. S. 323 f.).

Man sollte denken, Reden, deren Hauptinhalt die Bekehrung der Heidenwelt ist, könnten nicht passender eröffnet werden, als mit den Worten Jesu Matth. 9, 37. 38 von der grossen Ernte und den wenigen Arbeitern, von dem Eintritt Vieler aus allen Weltgegenden in das Himmelreich (Matth. 8, 11. 12), von dem Verlangen der Heiden, das Wort Gottes zu hören, wie es Rec. IV, 4 der Fall ist. Was soll man dazu sagen, wenn Uhlhorn a. a. O. S. 323 hier die Hom. VIII, 4 angeführte Stelle Matth. 20, 16 vermisst und den strengen Zusammenhang völlig aufgelös't findet! Noch handgreiflicher liegt nicht sowohl der secundäre Ursprung der Recognitionen, wie Uhlhorn wiederholt bemerkt (a. a. O. S. 324. vgl. S. 142 f. 268), sondern vielmehr die Befangenheit und Parteilichkeit dieses neuesten Bearbeiters in dem Urtheil über Rec. IV, 5 in Vergleichung mit Hom. VIII, 7 vor. Petrus findet hier den ursprünglichen Vorzug des hebräischen Volks nun auch den zum Glauben an Jesum berufenen Heiden verliehen, wenn sie nur noch durch die That den Willen Gottes erfüllen. *„Est ergo proprii muneris a Deo concessi Hebraeis, ut Moysi credant, gentibus autem, ut Jesum diligant* (Matth. 11, 25). — — *Per quod utique declaratur, quia Hebraeorum populus, qui ex lege eruditus est, ignoravit eum, populus autem gentium agno-*

1) Heisst es doch gleich a. a. O. S. 321. „Dort (in den Recognitionen) überall Unordnung und Unklarheit, hier (in den Homilien) Alles wohlgeordnet und klar."

vit Jesum et veneratur, propter quod et salvabitur, non solum agnoscens eum, sed et voluntatem ejus faciens. Debet autem is, qui ex gentibus est et ex Deo habet ut diligat Jesum, proprii habere propositi ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex Deo habet ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus: De tali enim dicebat Dominus vester viro divite, qui profert de thesauris suis nova et vetera" (Matth. 13, 52). Der einfache Sinn dieser Stelle ist, dass die Hebräer den göttlichen Beruf zu dem Moses-Glauben, die Heiden zu dem Jesus-Glauben haben, dass sie aber diesem göttlichen Beruf nicht blos durch gute Werke entsprechen, sondern auch auf verschiedenen Wegen in der gemeinsamen Anerkennung Mosis und Jesu zusammentreffen, und so Altes und Neues vereinigen sollen. Es ist völlig unbegreiflich, wie Uhlhorn hier einen schroffen Widerspruch finden kann, als ob auch den Heiden wie den Juden die Empfänglichkeit für Moses verliehen wäre. Es ist ja nur gesagt, dass die mosesgläubigen Juden und die jesusgläubigen Heiden zwar an sich durch Werke Gott genügen können, aber aus eigenem Vorsatz zu einer vollen Gemeinsamkeit des Glaubens gelangen sollen. Es ist so bezeichnend, dass die gläubigen Heiden zwar als solche anerkannt, aber auf das höchste Ziel der Annahme des Mosaismus hingewiesen werden. Dieses Ziel der Vereinigung von Juden und Heiden liegt dem Verfasser der Homilien schon ferner, wenn er es VIII, 7 nur mit den Worten ausdrückt: *πλὴν εἴ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους* (Moses und Jesus) *ἐπιγνῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος καταρίθμηται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.* Das *debet* der Recognitionen ist in eine blosse Möglichkeit abgeschwächt worden.

In solcher Weise sucht Uhlhorn aus den Reden selbst die höhere Ursprünglichkeit der Homilien zu beweisen, indem es ihm von vorn herein nach „absichtlicher Conformirung"

auszusehen scheint, dass die Recognitionen nur drei Vorträge statt der vier der Homilien haben. Er glaubt aber noch stärkere Beweise zu haben, weil er die Nath noch deutlich erkennt, wo die Recognitionen zwei Reden der Homilien in eine einzige zusammengefügt haben (Rek. IV, 8 f. vgl. Hom. VIII, 9 f. IX). Ich bedaure es, sagen zu müssen, dass dieses Urtheil Uhlhorn's (S. 325 f.) ungeachtet aller Selbstgewissheit auf einer völligen Verkennung des Zusammenhangs der Recognitionen beruht. Wenn irgend eine Rede einen stetigen Fortschritt und abgeschlossenen Zusammenhang hat, so ist es die des Petrus Rec. IV, 8—36. Es ist schon der Umstand nicht unwichtig, dass die Heilung von Dämonischen der Rede vorangeht, welche von der Rechtfertigung Gottes wegen dieser Herrschaft der Dämonen ausgeht [1]). Da Gottes Vorsehung Alles beherrscht, so ist die Herrschaft der Dämonen nur möglich geworden durch die Unwissenheit der Menschen, und es ist die Aufgabe, die Entstehung dieser Unwissenheit und der mit ihr verbundenen Herrschaft der Dämonen darzulegen. Die Geschichte der Menschheit begann mit einem goldenen Zeitalter der Einheit des Menschen mit Gott und der Natur, bis die Menschen undankbar ihre Abhängigkeit von Gott vergassen, zur Strafe alle Mühseligkeiten des irdischen Lebens erhielten, und als sie auch so nicht umkehrten, durch die Sündfluth, mit Ausnahme des Noa und seiner Familie vertilgt wurden. Aber auch das so gereinigte Menschengeschlecht verfiel wieder in Unfrömmigkeit, und an die falschen Religionen, welche nun

1) Rec. IV, 7 die Dämonen beschwören den Petrus, sie wenigstens einen Tag in den besessenen Leibern zu lassen; aber Petrus treibt dieselben sogleich aus. Ausserdem bitten ihn viele Kranke um Heilung, und Petrus verheisst nach der Rede für sie zu beten. Sie werden aber schon als er dieses Gebet versprochen hat, geheilt und müssen mit den geheilten Besessenen besonders sitzen. Auf diese Vorgänge kann sich Petrus nun in der Rede berufen (IV, 8. 32, vgl. V, 2). In den Homilien VIII, 8 wird gewiss weniger passend die Heilung der von Dämonen und Krankheiten Geplagten bis auf den Schluss der Rede verschoben (VIII, 24).

aufkamen, schliesst sich die Herrschaft der Dämonen an, deren Vertreibung die Aufgabe des Christenthums ist (IV, 9—14).

Erst hier folgt die weitere Ausführung der Herrschaft der Dämonen [1]) und die Anweisung, wie man von ihnen

1) Uhlhorn führt a. a. O. S. 327 ein Beispiel statt vieler an, um die durchgängige Abhängigkeit der Recognitionen von den Homilien zu beweisen. Auch ich lasse dieses einzige Beispiel statt vieler gelten, um die Gründlichkeit des Uhlhorn'schen Verfahrens zu bezeichnen. Rec. IV, 16 wird gesagt: „*Daemones autem habere desiderium immergendi se corporibus hominum haec causa est: Spiritus sunt habentes propositum conversum ad malitiam; per cibos ergo et potus immoderatos ac libidinem perurgent homines ad peccatum, eos tamen, qui peccandi propositum gerunt, qui dum videntur necessaria naturae velle complere, non tenentes modum per nimietatem ingrediendi in semetipsos daemonibus faciunt locum. Donec autem naturae mensura et modus legitimus custoditur, Dei clementia ingrediendi in homines non eis tribuit facultatem. Ubi vero aut mens ad impietatem declinaverit; aut corpus immoderatis cibis ac potibus adimplebitur, tamquam voluntate et proposito eorum qui se ita negligunt invitati, quasi adversum eos qui a Deo positam legem solverint, accipiunt facultatem.*“ Hier erklärt Uhlhorn (dem übrigens die Ehre dieser Entdeckung nicht einmal gebührt, vgl. Schliemann clement. Recognitionen S. 67 f., Clementinen S. 325) das *ergo* geradezu für „Unsinn“, weil auf *per cibos et potus* der Nachdruck liege. Die ganze Verworrenheit sei aus der klaren Stelle Hom, IX, 10 entstanden, wo es von den Dämonen heisst: *Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα εἶναι καὶ δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσιέναι σώματα.* Nach den Homilien bedürfen also die Dämonen, um ihre Gelüste nach Speise und Trank zu befriedigen, menschlicher Organe, da sie übersinnliche Geister sind. Aber was in aller Welt giebt uns denn das Recht, auch die Stelle der Recognitionen so auszulegen! Hier sind die Dämonen eben nicht nach sinnlichem Genuss lüsterne, sondern zur Bosheit geneigte Geister, und es liegt daher gar nicht auf *cibos et potus*, sondern vielmehr auf der Unmässigkeit, durch welche der sinnliche Genuss sündlich wird, aller Nachdruck. Dann hat das *ergo* sein gutes Recht, weil die Dämonen an der Bosheit Gefallen finden, welche sie in den Menschen anstiften. Man kann hieraus die Berechtigung vieler andern Machtsprüche Uhlhorn's beurtheilen.

durch Rückkehr zu Gott durch die Taufe befreit werden kann (IV, 15—19). Daran schliesst sich IV, 20—22 die Widerlegung des Götzendienstes und die Rechtfertigung Gottes wegen seiner Zulassung der Dämonen (IV, 23—25). War nun aber c. 9—14 der Ursprung der falschen Religionen aus dem Undank und der Selbsterhebung der Menschen abgeleitet, so ist es ganz natürlich, wenn derselbe nun, nach dem die Rede auf die Dämonen gekommen ist, aus der Wirksamkeit der Dämonen und aus der mit ihnen zusammenhängenden Magie erklärt wird (IV, 26—31). Das ist der einfache Grund, wesshalb c. 27 in einer für Uhlhorn so unerklärlichen Weise noch einmal die Sündfluth erwähnt wird, und es ist nicht der geringste Grund vorhanden, hier eine „klaffende Fuge" anzunehmen, welche aus der Zusammenarbeitung der beiden ersten Vorträge in den Homilien entstanden sei! Es ist im Gegentheil weit wahrscheinlicher, dass die Homilien, in welchen die anthropologische Auffassung der heidnischen Religionsgeschichte vor der Dämonologie bedeutend zurücktritt, den ersten Vortrag der Recognitionen in zwei Vorträge getheilt haben. Uhlhorn kann es ja selbst nicht verkennen, dass in der nun folgenden Ermahnung zur Annahme des Christenthums die Warnung vor einem falschen Christenthum Rec. IV, 34. 35 weit passender ist als Hom. XI, 35 wo die für den Antipaulinismus unsrer Schriften so bezeichnende Warnung vor falschen, nicht durch Jakobus beglaubigten Aposteln und Lehrern nicht an das heidnische Volk, sondern an, Gott weiss welche, Presbytern gerichtet wird (a. a. O. S. 362). Wie man diese richtige Bemerkung Uhlhorn's mit Dank annehmen kann, so kann man ihm auch darin nur beistimmen, dass die weitern Vorträge in den Recognitionen die Unebenheit der Homilien vermeiden. Wird nun auch a. a. O. S. 330 bemerkt, das Glatte, Fliessende in der Darstellung sei nicht immer das Ursprünglichere, besonders das Glätten in Aussendingen entspreche ganz der Art des Ueberarbeiters, so ist uns das Gewicht solcher Aeusserungen schon hinlänglich bekannt, und wir können von diesen inhaltsvollen Reden, dem Hauptinhalt der alten *Πε-*

ϱιοδοι Πέτρου [1]), mit der Ueberzeugung scheiden, in den Recognitionen die ältere und ursprünglichere Darstellung zu besitzen. Daran, dass der Verfasser der Homilien hier ganz ursprünglich ist, darf man nun gar nicht denken, weil die wiederholten Andeutungen der Verführung der ersten Menschen durch die Schlange seinem Lehrbegriff zu wenig entsprechen [2]).

3. Die Wiedererkennungen (*Ἀναγνωρισμοί*) des Clemens, Rec. VII—X, Hom. X—XX.

Ueber die Art, wie sich die Wiedererkennungen der clementinischen Familie zu dem ältern Stamme des Ganzen verhalten, und über das Verhältniss der Recognitionen und der Homilien in diesem Abschnitt habe ich mich kürzlich ausgesprochen [3]). Es soll hier nur noch weiter Uhlhorn's Behandlung und der erst neuestens bekannt gewordene Schluss der Homilien geprüft werden. Auch hier muss Uhlhorn a. a. O. S. 361 zugeben, dass die Recognitionen VII, 5 in Vergleichung mit Hom. XII, 5 das Ursprünglichere enthalten, weil der Ausspruch des Petrus in Cäsarea, auf welchen sich Clemens auch in den Homilien beruft, nur Rec. III, 72 zu finden ist. Diese Stelle ist allerdings ein so schlagendes Zeugniss für die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen, dass man ihre gleichfalls von Uhlhorn a. a. O.

---

1) Namentlich Rec. V, 36 ist noch eine Spur der vorclementinischen Grundschrift zu erkennen.

2) Während der Verfasser der Homilien die Sünde Adams, weil er der wahre Prophet selbst war, leugnet (II, 52), setzt Petrus Hom. X, 11 ganz die biblische Erzählung des Sündenfalls als richtig voraus, dass die Schlange, zum Essen von Erde verdammt, Gewalt über den Menschen hat, welcher wegen seiner Sünde zu Erde aufgelös't wurde. Nicht umsonst geht Uhlhorn über diese seiner ganzen Ansicht so ungünstige Stelle stillschweigend hinweg, vgl. über sie meine clem. Rekognitionen und Homilien, S. 168. Auch Hom. XI, 18 enthält der *cod. Ottob.* den Zusatz, dessen Aechtheit doch nicht mit Uhlhorn a. a. O. S. 30 von vorn herein zu verwerfen ist: *μεμνημένοις ὅτι ὑποχέσει γώασως ἀπ' ἀρχῆς τῷ κόσμῳ θάνατον ἐξειργάσατο.*

3) Apostol. Väter S. 292 f.

S. 332 zugestandene grössere Genauigkeit in Zeitbestimmungen kaum noch gebraucht (vgl. Rec. VII, 8. 24. 25 mit Hom. XII, 24. XIII, 1). Auch das schöne Lob eines keuschen Weibes Hom. XIII, 13 f. kann ja unmöglich von dem Verfasser der Homilien herrühren, welcher das erste Weib (ganz anders als Hom. XIII, 15) als die unvollkommene erschaffene Gefährtin Adams ansah (Hom. III, 22).

Der Punkt, wo hier beide Darstellungen wesentlich auseinandergehen, ist die Wiedererkennung des Vaters der clementinischen Familie (Rec. VIII—X, Hom. XIV f.). Halten wir uns vor Allem an die innere Anlage des Ganzen, so können wir nur in den Recognitionen eine reine Durch*führung* entdecken. Hier ist in der entsprechendsten Weise die Wiedervereinigung der ganzen clementinischen Familie so dargestellt, dass sie zugleich die innere Wiedervereinigung alles bessern Heidnischen im Christenthum anschaulich macht. Muss nun dem Heidnischen alles Schlechte und Gottlose abgestreift werden, damit es in das Christenthum übergehen kann, so geht diese geistige Läuterung besonders an dem in einen trostlosen astrologischen Fatalismus versunkenen Vater der Familie vor. Die glänzenden, von aller heidnischen Bildung zeugenden Reden, welche die Söhne in Laodicea über dieses Thema halten, sollen in dem verirrten Greise erst innerlich das traurige Extrem der heidnischen Weltansicht erschüttern, ehe er als Vater der getrennten Familie wieder erkannt wird (Rec. IX, 32 f.). Erst dann sind alle Wurzeln, welche die heidnische Mythologie in dem gebildeten Bewusstsein hatte, vollständig untergraben (X, 3—51), und Faustinianus kann, nachdem auch die Verzauberung seines Gesichts durch den antichristlichen Simon zur Förderung des Christenthums umgeschlagen ist, den Söhnen, welche ihm durch göttliche Fügung äusserlich wieder gegeben wurden, auch innerlich durch den christlichen Glauben wieder gegeben werden (Rec. X, 72). Vergleichen wir hiermit die nun vollständig bekannt gewordene Darstellung der Homilien, so tritt hier die äussere und innere Wiedervereinigung durch das Christenthum bedeutend zurück. Der ziemlich frühe wieder er-

kannte Greis, dessen Belehrungen durch Clemens in ein nächtliches Gespräch zurückgedrängt werden (Hom. XV, 5), ist schon Hom. XV durch Petrus hinreichend belehrt, und nun werden die Streitreden des Petrus mit dem Magier Simon als Vertreter des Marcionismus eingefügt (Hom. XVI—XIX). Die Bestreitung des Gnosticismus in seiner marcionitischen Ausbildung drängt hier also die Ausführung der geistigen Einigung des bessern Heidnischen sehr stark zurück, welche nur in den Recognitionen rein vollzogen ist. Erst am Schluss Hom. XX, 11 f. wird die Gesichtsverwandlung des Vaters durch den fliehenden Simon mitgetheilt, welche gerade hier gar keine höhere Bedeutung hat. Da die Erzählung mit dem Aufbruch des Petrus nach Antiochien schliesst, so wird nicht einmal die Taufe des bekehrten Vaters wirklich berichtet.

Geht die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen aus dem allgemeinen Verhältniss beider Darstellungen so deutlich hervor, so bewährt sie sich auch in allem Einzelnen. Grossentheils kommt uns hier Uhlhorn selbst durch das Zugeständniss einer ältern Grundschrift für die Disputation in Laodicea Hom. XVI—XIX entgegen. Ihrer Darstellung in den Homilien soll ja eine ältere Disputation in Cäsarea zu Grunde liegen. Welche andre Darstellung wird das aber gewesen sein als die der Recognitionen II. III? Uhlhorn a. a. O. S. 349 muss mir ja selbst die Nachweisung nachsprechen, dass Hom. XVIII, 21 die Aeusserung des Petrus Rec. II, 45 vorausgesetzt wird [1]). Sogar in dem esoterischen Gespräch des Petrus mit seinen Begleitern über das Wesen des Bösen Hom. XX, 1—11 soll man, was ich bezweifeln möchte, ein älteres Stück sehen (a. a. O. S. 353 f.). Was könnte daher hier auch nach der Veröffentlichung des Schlusses der Homilien der Annahme ihrer Abhängigkeit von den

1) Vgl. meine clem. Rec. und Hom. S. 247 f., wo ich auch nachgewiesen zu haben glaube, dass die antimarcionitische Polemik der Verhandlungen Hom. XVI—XIX öfter die Grundlage einer Polemik gegen ältere gnostische Systeme durchblicken lässt, vgl. Hom. XVIII, 4 f. 12 f. über den ἑστὼς υἱός.

Recognitionen im Wege stehen? Glaubt Uhlhorn freilich a. a. O. S. 302 f. 334 f. das Umgekehrte nachweisen zu können, so geht es hier doch wie bei den meisten seiner Beweise. Sie sprechen vielmehr für das gerade Gegentheil. Gerade wenn man Rec. X, 52 f. mit dem erst jetzt bekannten Schluss Hom. XX, 11 f. vergleicht, lässt es sich gar nicht mehr bezweifeln, dass die Homilien eine Ueberarbeitung der Recognitionen sind. Die Recognitionen lassen nach dem Vortrag des Petrus in Laodicea, als man sich am Abend zum Essen vorbereitet, einen Boten mit der Nachricht kommen, dass der bekannte Judenfeind Appion *πλειστονίκης*, (welchen die Homilien IV, 6 f. schon weit früher eingeführt hatten) mit Anubion kürzlich von Antiochien gekommen sei und sich mit Simon in der Stadt aufhalte *(et hospitari cum Simone)*. Dieselben erscheinen also noch nicht als so feste Begleiter Simon's, wie es in den Homilien der Fall ist, und der Vater Faustinianus erbittet sich von Petrus die Erlaubniss, den Appion und Anubion, welche ihm sehr befreundet waren, zu begrüssen, um den Mathematiker Anubion vielleicht zu einer Disputation über die *γένεσις* mit Clemens zu bewegen. Mit der Erlaubniss des Petrus geht der Vater also zu Anubion *(et cum haec dixisset, abiit ad Anubionem)*. Hier stösst sich Uhlhorn schon daran, dass Appion, obwohl er hier zum ersten Mal erwähnt wird, den Lesern bereits als bekannt vorausgesetzt werde, was nur für die Homilien (XX, 11) passe, in welchen Appion schon früher eingeführt war. Es ist jedoch zwischen Rec. X, 52 und Hom. IV, 6 in der ersten Bezeichnung des Appion gar kein wesentlicher Unterschied, und Appion war wirklich als Judenfeind bekannt, auch erhält er hier ja den bezeichnenden Beinamen *πλειστονίκης*. Ebenso wird Anubion als ein bekannter Astrolog eingeführt. Ganz besonders klammert sich Uhlhorn aber an das *hospitari cum Simone*. „Wörtlich so in den Homilien [XX, 11 *καὶ ξενίζεται παρὰ Σίμωνι*!]. Das Verrätherische sind die letzten Worte *et hospitari cum Simone*, welche offenbar voraussetzen, dass Simon in Laodicea sei [allerdings weil er mit den Genannten eben angekommen

ist!]. Nach den Homilien ist das richtig, denn er hat mit Petrus in Laodicea disputirt; nach den Recognitionen ist es nicht richtig, Simon ist gar nicht in Laodicea, sondern in Antiochien und kommt erst nachher [vielmehr zugleich mit den Genannten, und zwar wie man aus c. 54 f. genauer erfährt, auf der Flucht]. Die Worte verrathen mithin, dass die Recognitionen eine Redaction vor sich hatten, nach der Simon in Laodicea war, also auch wohl mit Petrus disputirte." In der That eine schlagende Beweisführung! Noch deutlicher, fährt Uhlhorn fort, macht das eine andre Stelle, wo ganz derselbe Fall vorlag, dass Simon als in Laodicea gegenwärtig gedacht wurde, der Verfasser aber dieses Mal sorgfältiger corrigirte. Am Schluss von Rec. X, 52 heisst es: *Et cum hoc dixisset, abiit ad Annubionem*, die Homilien haben *πρὸς Σίμωνα*. „Hier sah der Ueberarbeiter das Unpassende und änderte dem gemäss. Seine Vorsicht bringt die Nachlässigkeit der frühern Stelle nur noch klarer zu Tage." Hier ist wieder nur das richtig, dass die Recognitionen von einer solchen frühern Anwesenheit des Simon in Laodicea kein Wort wissen, während die Homilien im Zusammenhang mit jener Voraussetzung die Aenderung *πρὸς Σίμωνα* einführten. Vergleichen wir die beiden Darstellungen genauer, so verräth sich vielmehr schon der Anfang von Hom. XX, 11 *καὶ δὴ μέλλουσιν ἡμῖν ἑστιᾶσθαι ὑπεισέρχεταί τις λέγων* als Entlehnung aus Rec. X, 52, wo Petrus einen öffentlichen Vortrag beendet, Heilungen vollbracht und das Volk entlassen hat. Für den Abend dieses Tags passt die Angabe vollkommen: *Cumque domi jam inter nos essemus ac praepararemus ad edendum, ingressus quidam nunciat.* In den Homilien fehlt aber vorher ein solcher öffentlicher Vortrag, und man muss von dem nächtlichen Gespräch des Petrus mit seinen Gefährten (XX, 1) sogleich in die Zeit des nächsten Abends hinüberspringen, worauf wieder XX, 12 eine Nacht von Petrus und den Seinigen durchwacht wird. Am Anbruch des Morgens bemerkt man die Verwandlung des Vaters, welchem Simon sein eigenes Gesicht angezaubert hat, und erhält von den nach Antiochien vorausge-

sandten Vorläufern die Botschaft, dass Simon durch den Hauptmann Cornelius, der sich das Ansehen gab, ihn als Magier verhaften zu wollen, aus Antiochien vertrieben und auf der Flucht mit Athenodorus nach Laodicea gekommen ist. Das ist in den Recognitionen ganz passend, wo der Bote bald nach Simon in Laodicea eintrifft, aber nicht in den Homilien, wo Simon schon weit früher angekommen ist und bereits 4 Tage mit Petrus disputirt hat. Anubion bringt dann die weitere Nachricht, dass Simon in der Nacht nach Judäa entflohen ist (Rec. X, 57, Hom. XX, 15). Wenn nun der Vater des Clemens auch nach den Homilien klagt: *ὁ ταλαίπωρος πρὸς μίαν ἡμέραν, ἐπιγνωσθεὶς συμβίῳ καὶ τέκνοις ταχέως ἐπὶ τὴν προτέραν τῆς ἀγνοίας ἦλθον συμφοράν*, so ist das wörtlich aus den Recognitionen abgeschrieben, wo die Wiedererkennung des Vaters erst am vorgestrigen Abend erfolgt war, während sie nach den Homilien (XIV, 8 f.) schon sieben Tage früher fällt. Nimmt man nun noch die schon erwähnte Beschaffenheit des Schlusses hinzu, dass die schon Hom. XI, 36. XII, 1. 24 in Aussicht gestellte Reise des Petrus nach Antiochien und die Entzauberung des Vaters gar nicht erzählt wird, so kann man vollends über die Kühnheit nur erstaunen, mit welcher der neueste Bearbeiter die höhere Ursprünglichkeit der Homilien gerade auf ihren Schluss gestützt hat [1]).

1) Gerade in dem neuestens veröffentlichten Schluss der Homilien sieht man übrigens recht deutlich, dass der Herausgeber, so sehr er Dank verdient, doch nicht genügend mit der Wissenschaft fortgeschritten ist. Wie er Hom. II, 15 die seit längerer Zeit veröffentlichte richtige Auflösung von *ΑΝΩΝ* durch *ἄνωθεν* nicht einmal kennt (vgl. m. clem. Rec. und Hom. S. 196, apostol. Väter S. 114), so hat er hier keine Ahnung davon gehabt, dass die Recognitionen für das Verständniss der Homilien von Nutzen sein können, und z. B. Hom. XX, 21 das sinnlose *διώτατα* abdrucken lassen, welches sich durch Vergleichung mit Rec. X, 63 *(competenter)* leicht als Verstümmelung von *δικαιότατα* erweis't. Hom. XX, 16 (p. 410, l. 12) l. *ξέυης* st. *τένης* Hom. XX, 20 (p. 413, l. 20) ist *τένης* ein Glossem zu *κλίνης*, vgl. Rec. X, 63.

Von allen Beweisen Uhlhorn's hat nur ein einziger einen gewissen Schein für sich, nämlich die Behauptung, dass der Abschnitt Rec. IX, 19—28 aus dem etwa 164—168 verfassten Dialog des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης* entlehnt sei, weil Eusebius *Praeparat. evang.* VI, 10 einen sehr verwandten Abschnitt aus den Schriften des Bardesanes mittheilt (a. a. O. S. 49 f. 368 f.). Ich will nun kein Gewicht darauf legen, dass die ganze Stelle in einer noch ungedruckten syrischen Bearbeitung der Recognitionen fehlt [1]), sondern nur nach Ritschl's Vorgang [2]) die Behauptung wagen, dass der Abschnitt, dessen griechischen Text wir auch von Cäsarius Quaest. XLVII f. ziemlich wörtlich aufgenommen finden, in den Recognitionen ursprünglich, dagegen in dem angeblichen Fragment des Bardesanes überarbeitet ist. Clemens will Rec. IX, 18 den Beweis führen, dass das astrologische Verhängniss nicht stattfinde, dass es denen, welche zu Gott ihre Zuflucht nehmen, möglich sei, den Dämonen zu widerstehen, und dass man die natürlichen Begierden nicht blos durch Gottesfurcht, sondern auch durch Menschenfurcht beherrschen könne. Zu diesem Zwecke führt er zunächst die verschiedenen Gesetze an, welche die Menschen schriftlich oder nicht schriftlich in den verschiedenen Ländern festgesetzt haben, so dass sie so leicht von Niemand überschritten werden [3]). Das erste Beispiel sind die Serer, bei welchen Mord, Ehebruch, Diebstahl, Götzendienst gar nicht vorkommt, so dass bei ihnen die Furcht der Gesetze mächtiger ist, als die Constellation bei der Geburt [4]). Das zweite Bei-

1) Vgl. Bunsen, Ignatius und seine Zeit S. 192.

2) Entstehung der altkath. Kirche S. 186.

3) C. 19 *Quas nemo facile transgreditur.* Dafür Eusebius a. a. O. *ἐξ ὧν διηγήσομαι, ἀρξάμενος ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς.* Das Letztere ist reines Missverständniss des in den Recogn. sogleich Folgenden: *Denique* (d. h. *αὐτίκα* vgl. das Griechische des Cäsarius von c. 17) *primi Seres, qui initio orbis terrae habitant.* Die Serer galten ja einem Christen unmöglich als das älteste Volk, wohl aber als das Ende der bekannten Welt (Cäsarius: *τὸ ἄκρον τῆς χέρσου οἰκοῦντες*).

4) Statt des so bezeichnenden und unentbehrlichen Schlusses von

spiel sind die Brahmanen bei den Indiern und Baktrern, welche nicht einmal Fleisch essen, obwohl es in dem westlichen Indien sogar Menschenfresser giebt [1]). Bei der Sitte der Perser, Mütter, Schwestern und Töchter zu heirathen, wird ferner die bei Eusebius fehlende Ausflucht der Astrologen c. 21, dass gewisse Himmelsgegenden besondre Eigenthümlichkeiten haben, durch Verweisung auf die aus Persien ausgewanderten Magier ausgeschlossen. Sehen wir von kleinern Unterschieden ab, in denen selbst Uhlhorn a. a. O. S. 36 f. auf der Seite der Recognitionen höchstens Übersetzungsfehler Rufin's für erweislich halten kann, so hat der Text des Eusebius c. 23 eine grössere Einschaltung, welche man für ungehörig halten darf. Diese Stelle fasst nicht das Verhältniss der Sitten zu dem astrologischen Verhängniss, sondern nur die Verschiedenheit von Gesetz und Sitte bei den verschiedenen Völkern in's Auge. Bei den Amazonen c. 24 ist der Text der Recognitionen dem Zweck der Beweisführung offenbar weit angemessener als der des Eusebius.

Rec. IX, 24:	Eusebius:
Amazones omnes non habent viros, sed sicut animalia semel in anno circa vernale aequinoctium proprios egressae terminos finitimae gentis viris miscentur, solennitatem quandam per hoc observantes. Ex quibus cum conceperint, redeunt et si marem pepererint, abjiciunt, feminas nutriunt. Cum que unius temporis sit omnium partus, absurdum est, ut in maribus	*Αἱ δὲ Ἀμαζόνες πᾶσαι ἄνδρας οὐκ ἔχουσιν ἀλλ' ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἅπαξ τοῦ ἔτους περὶ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν ὑπερβαίνουσι τοὺς ἰδίους ὅρους, κοινωνοῦσι τοῖς πλησιοχώροις, ἑορτήν τινα ταύτην ἡγουμένοις. ἐξ ὧν συλλαμβάνουσαι ὑποστρέφουσι, καὶ ἀναγκαίους ἐν ἑνὶ καιρῷ ἀποκυΐσκουσι κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον, καὶ τοὺς μὲν γεννωμένους*

c. 19: *Sed est apud Seres legum metus vehementior quam genesis constellatio* (ähnlich Cäsarius) finden wir bei Eusebius das minder Passende *καὶ παύει ὥρα καὶ ἡμέρα γεννωμένων τῶν Σηρῶν.*

1) C. 20 wird von den übrigen Indiern gesagt, dass sie ganz abweichend von den Brahmanen Mord, Ehebruch, Götzendienst, Trunkenheit begehen, *atque alia hujusmodi flagitia exerceant.* Dafür heisst es bei Eusebius: *καὶ πάντα σχεδὸν καθ' εἱμαρμένην φερομένων*, als ob diese Indier in ihrer Lebensweise dem Schicksal unterworfen wären.

quidem putetur Mars cum Saturno in tempore aequis esse portionibus, in feminarum vero genesi numquam

ἄῤῥενας ῥίπτουσι, τὰς δὲ θηλείας ἀνατρέφουσι. πολεμικαί τέ εἰσι καὶ γυμναστῶν προνοούμεναι.

Während die durch Cäsarius bestätigten Recognitionen genau den Zweck der Ausführung, die Widerlegung des astrologischen Fatum festhalten, weil von den zu gleicher Zeit geborenen Kindern der Amazonen die männlichen umkommen, die weiblichen erhalten werden, schweift der Text des Eusebius ja ganz von diesem Ziele ab, indem er sich in rein historische Angaben über die Amazonen verliert. Dasselbe Verhältniss findet auch Rec. IX, 25 statt, wo die Recognitionen nach mehreren Beispielen abschliessend bemerken: *Ex quibus omnibus apparet, quia metus legum in unaquaque regione dominatur, et arbitrii libertas, quae est hominibus insita per spiritum, obtemperat legibus, nec cogere potest genesis aut Seres homicidium committere, aut Bragmanos carnibus vesci, aut Persas incesta vitare, vel Indos non exuri etc. — — Sed ut diximus unaquaeque gens suis legibus utitur pro libertatis arbitrio, et decreta genesis legum severitate depellit.* An diesem Schlusse macht der Text des Eusebius der Astrologie wieder eine Concession: Ἀλλ' ὡς προεῖπον, ἕκαστον ἔθνος καὶ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων χρῆται τῇ ἑαυτοῦ ἐλευθερίᾳ, ὡς βούλεται καὶ ὅτε βούλεται, καὶ δουλεύει τῇ γενέσει καὶ τῇ φύσει, δι' ἣν περίκειται σάρκα, πῇ μὲν ὡς βούλεται πῇ δὲ ὡς μὴ βούλεται. Dann folgt der ganz eigenthümliche und schwerlich ursprüngliche Zusatz: παντοχῇ γὰρ καὶ ἐν παντὶ ἔθνει εἰσὶ πλούσιοι καὶ πένητες, καὶ ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι καὶ ἐῤῥωμένοι καὶ νοσοῦντες, ἕκαστος κατὰ τοὺς τῆς γενέσεως αὐτοῦ κλήρους. Alle Täuschung über die Ursprünglichkeit dieses Textes wird vollends zerstört, wenn wir das Folgende, wo uns sogar der Ursprung des Fragments von Bardesanes zweifelhaft werden muss, mit Rec. IX, 26 vergleichen. Der Text des Eusebius verliert sich hier in ein Gespräch zwischen Bardesanes und Philippus, und es ist sehr auffallend, dass von Philippus in der ersten, von Bardesanes in der dritten Person die Rede ist.

Rec. IX, 26:	Eusebius:
Sed dicet aliquis eorum, qui in disciplina mathesis eruditi sunt, genesim in septem partes dirimi, quae illi climata appellant, dominari vero unicuique climati unam ex septem stellis, et istas quas exposuimus diversas leges non ab hominibus positas, sed ab istis principibus secundum uniuscujusque voluntatem et hoc quod stellae visum est, legem ab hominibus observatam. Ad haec ergo respondebimus, quod primo quidem non est in septem partes orbis terrae divisus etc.	*Ταῦτα, ὦ Βαρδισάνη, ἄκρως ἡμᾶς πέπεικε, φημὶ αὐτῷ· οἱ δὲ ἀστρονόμοι φασὶ τὴν γῆν ταύτην μεμερίσθαι εἰς ἑπτὰ κλίματα, καὶ ἄρχειν ἑκάστου κλίματος ἕνα τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, καὶ τοὺς διαφόρους νόμους μὴ τοὺς ἀνθρώπους τεθεικέναι ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἑκάστου ἄρχοντος πλεονάζειν τὸ θέλημα ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ, ὃν νόμον νενομίκασιν οἱ κρατοῦμενοι. ἀπεκρίνατο· Οὐκ ἀληθὴς ἡ ἀπόκρισις αὕτη, ὦ Φίλιππε, εἰ γὰρ καὶ διῄρηται ἡ οἰκουμένη εἰς μέρη ἑπτὰ κτλ.*

Ist hier auch das *genesim* der Recognitionen (statt *γῆν*) ein Fehler, den man wegen des folgenden *orbis terrae* nur für zufällig oder erst von Rufin eingeführt halten darf, so ist doch gewiss die dialogische Form des griechischen Textes, in welcher überdiess von Bardesanes in der dritten Person die Rede ist, ein Zeichen späterer Überarbeitung. Erscheint Philippus als Verfechter der Astrologie, so wird das Vorhergehende, was ihm zufällt, nur noch unklarer. Statt der ganz passenden Berufung Rec. IX, 27 auf das Recht und Gesetz, welches die Römer fast in der ganzen Welt anstatt der verschiedenen und mannigfaltigen Gesetze eingeführt haben, finden wir bei Eusebius den merkwürdigen Satz: *χθὲς οἱ Ῥωμαῖοι τῆς Ἀραβίας κρατήσαντες, τοὺς τῶν βαρβάρων νόμους ἠλλαξαν· ἔπεται γὰρ τὸ αὐτεξούσιον τῷ αὐτεξουσίῳ* [1]). End-

1) Hier ist nicht an die Zeit Trajan's zu denken, welcher Arabien (das Gebiet, in welchem Bostra lag) zuerst zu einer römischen Provinz machte (Ammian. Marcell. XIV, 8), sondern entweder an die Zeit M. Aurel's (um 170), welcher diesen Theil von Arabien wieder unterwarf (vgl. Dio Cass. Lib. LXXI), oder auch erst an die Regierung des Severus (um 200, vgl. Gallandi: Biblioth. Tom. I, Prolegom. p. CXXIV). Der Abgarus, welcher nach dem Schluss des Fragments bei Eusebius in Asroëne die Verschneidung für den Cultus der Rhea untersagte, kann sehr wohl der dem Bardesanes befreundete Abgar Bar Manu sein. Führt uns aber der Text des Eusebius in so späte Zeiten, so

lich weicht der Text des Eusebius bei der Schilderung der Juden Rec. IX, 28 sehr bedeutend ab und fügt noch eine eigenthümliche Beschreibung der Christen hinzu, deren Hauptzweck ist, neben der Freiheit des innern Menschen die Knechtschaft des äussern Menschen darzuthun. Von einer höhern Ursprünglichkeit des durch Eusebius mitgetheilten Textes kann auch hier nicht die Rede sein. Und wie es sich auch mit den syrischen Fragmenten des Bardesanes verhalten mag, in welchen die astrologischen Angaben der Recognitionen aus dem „Buch der Chaldäer" citirt und durch Bardesanes bestritten werden [1]), die Vergleichung mit dem griechischen Text des angeblichen Bardesanes bestätigt nur die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen.

Was könnte uns auch bewegen, den Abschnitt Rec. VIII—X für jünger als die Homilien zu halten? Er ist trotz der hohen Bildung, welche er verräth, noch treu judenchristlich und hält den Gegensatz wahrer und falscher Apostel und Lehrer noch in der alten aus IV, 34. 35 bekannten Weise fest (VIII, 53). Es ist auch kein Grund, wie ich früher selbst glaubte [2]), die Andeutungen des göttlichen Logos, welcher mit der Person Christi noch nichts zu thun hat (VIII, 19. 34), einer spätern Zeit zuzuweisen. Dieselben führen noch gar nicht über den stoischen Logos hinaus, über welchen Tertullian Apologet c. 21 sagt: *Hunc enim et Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit eundem et fatum vocari et Deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum* [3]).

Durch die Prüfung aller Hauptpunkte, auf welche der

kann von einer Abhängigkeit der jedenfalls ältern Recognitionen vollends nicht die Rede sein.

1) Vgl. *Journal asiatique* IV. Serie s. XIX, Nr. 89 Avril 1852, Uhlhorn a. a. O. S. 36. 49 f. 369, welcher von dem syrischen Texte den unzweifelhaften Beweis erwartet, dass der Abschnitt ursprünglich dem Buche des Bardesanes angehörte.

2) Clem. Rec. und Hom. S. 310.

3) Das Genauere giebt Zeller, Philosophie der Griechen III, 1. S. 72 f.

neueste Bearbeiter seine Ansicht gestützt hat, glaube ich die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen und ihr näheres Verhältniss zu einer alten petrinischen Literatur, dem *Κήρυγμα*, den *Περίοδοι Πέτρου* auf's Neue dargethan zu haben Es kann meine Absicht nicht sein, hier noch Andres, worauf Uhlhorn selbst kein entscheidendes Gewicht legt, eingehend zu besprechen, so wenig ich auch meinerseits mit den Ergebnissen seiner Untersuchungen einverstanden sein kann, und so Vieles ich über die Schriftcitate der Recognitionen und der Homilien [1]), über den Lehrbegriff beider Schriften,

1) Bereitwillig erkenne ich an, dass durch Hom. XIX, 22 die Bekanntschaft der Homilien mit dem Ev. Johannis (Joh. 9, 1. 2) ausser Zweifel gestellt ist, so wenig ich den Gebrauch eines unkanonischen Evangelium mit Uhlhorn a. a. O. S. 126 f. auf ein Geringstes beschränken kann. Bei den von Uhlhorn näher untersuchten Alttestamentlichen Schriftcitaten glaube ich Hom. XVI, 13 (5 Mos. 13, 1 f.) als ein schlagendes Zeugniss für die Abhängigkeit der Homilien von den Recognitionen (II, 45) geltend machen zu dürfen. Wenn die Recognitionen zuerst genau citiren, aber am Schluss den Text der LXX, (V. 3 *οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων τοῦ προφήτου ἐκείνου ἢ τοῦ ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο· ὅτι πειράζει κύριος ὁ θεὸς ὑμᾶς εἰδέναι, εἰ ἀγαπᾶτε τὸν θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς ὑμῶν*) noch ganz unbefangen so zusammenziehen: *quia tentans tentavit vos* (nämlich der falsche Prophet oder Seher), *ut videat si diligitis Dominum vestrum:* so haben sich die antimarcionitischen Homilien dieses arglos entstandene *ὅτι ὁ πειράζων ἐπείραζεν* wohl zu Nutzen gemacht, um in dieser Weise die Versuchung von Gott fern zu halten. Sie geben in der so vielfach missverstandenen Stelle Hom. XVI, 13 dieses *ὅτι ὁ πειράζων ἐπείραζεν* ausdrücklich für den Urtext aus, welcher in dem in der chaldäischen Eroberung von Jerusalem verbrannten Gesetze (Hom. III, 47) bei der Wiederherstellung nach der babylonischen Gefangenschaft verfälscht wurde. Das ist der klare Sinn der Worte: *ὅτι δὲ ὁ πειράζων ἐπείραζεν, εἴρητο. ἑτέρως δὲ μετὰ τὴν εἰς Βαβυλῶνα μετοικεσίαν φαίνεται. οὐ γὰρ ἂν ὁ τὰ πάντα γινώσκων θεὸς, ὡς ἐκ πολλῶν ἴσμεν δείξας, ἐπείραζεν, ἵνα γνῷ αὐτός, ὁ τὰ πάντα προγινώσκων.* Der kanonische Text, welcher Gott zu dem Versuchenden macht, soll also eine spätere Schriftverfälschung sein. Alles dieses übersieht Uhlhorn a. a. O. S. 130 f.

dessen Darstellung bei einer unrichtigen Grundansicht von ihrer Entstehung nur im Ganzen verfehlt ausfallen kann [1]), über die Verbreitung und den Gebrauch derselben zu bemerken hätte. Ich verkenne nicht, dass Uhlhorn wenigstens in letzter Hinsicht einiges Beachtenswerthe vorgebracht hat, bin aber durch seine Behandlung in meiner Grundansicht nicht einmal wankend geworden. Wie sehr die literarisch-kritische Auffassung dieser Schriften im Einzelnen auch noch der Berichtigung bedürfen mag, so viel wird man wohl von meinen Ergebnissen für sicher halten dürfen, dass diese Literatur bei der richtigen Auffassung der Recognitionen eine sehr ergiebige und reichhaltige Fundgrube für die Geschichte und Entwickelung des römischen Judenchristenthums ist.

1) Nur eine Frage muss ich mir im Interesse der Wahrheit erlauben. Hr. Uhlhorn beruft sich auf Schliemann (Clementinen S. 321) für den Beweis, dass der Teufel, dessen Gerechtigkeit in dem System der Homilien ein wesentlicher Hauptpunkt ist, auch in den Recognitionen bisweilen als *justus* bezeichnet werde (a. a. O. S. 246. 273). Schliemann sagt aber in der angeführten Stelle das gar nicht, was ihn Uhlhorn sagen lässt, sondern nur: „Wir könnten hier noch Manches anführen, z. B. die Lehre der Recognitionen vom Teufel als einem Wesen *(materia), quam excepta ac separata creaturae produxerit qualitas*“ u. s. w. Da Rec. IV, 25 nur von den Dämonen als *poenarum ministri* die Rede ist, so möchte ich fast vermuthen, Hr. Uhlhorn habe sich zu jener Behauptung durch einen Druckfehler der Gersdorf'schen Ausgabe verleiten lassen, nämlich Rec. IX, 4: *sed dicet aliquis: Quid ergo necesse erat, justum (l. istum) principem fieri, qui a vero principe mentes hominum declinaret.*

III.

Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung

vom kirchlichen und politischen Gesichtspunkte.

Von

C. Th. Keim,

Repetent am evang. Seminar in Tübingen.

I. Artikel.

Die Entwicklung des Gegensatzes bis zum Berner Religionsgespräch (1528).

Es ist der Mühe werth und im Interesse der allgemeinen Reformationsgeschichte, den zwinglisch-lutherischen Streit, soweit er in Schwaben ausgefochten wurde, näher zu kennen. Jedermann weiss, dass in Schwaben mehr als irgendwo sonst die Einflüsse der deutschen und der eidgenössischen Reformation sich berührten, dass der Nachtmahlstreit hier recht eigentlich sein Entstehen, dass er hier seine lebhafteste Entwicklung gehabt, dass der Siegszug der zwinglischen Meinung durch Schwaben nur an dem unverzagten Schlachthaufen Johann Brenzens mit seinem berühmtgewordenen Syngramma ein Hemmniss gefunden, dass es ebendadurch hier zu Land zu einer merkwürdig bunten in schrofferen und milderen Formen spielenden Mischung zwinglischer und lutherischer Kirchen gekommen ist. Auch jene Glaubensspaltungen auf Reichstagen und auf protestantischen Tagen, jene eidgenössischen aus dem Reich hinausstrebenden durch Zwingli genährten Sympathieen, dann wieder die Annäherungen an Sachsen, die schmalkaldische Bundsgenossenschaft, die Wittenberger Con-

cordie, das Grab des schwäbischen Zwinglianismus, seine letzten Ausläufer und Brenzens letzte Kämpfe wider ihn — alle diese wichtigen Glieder an der Reformationsgeschichte gehören in den Kreis unsrer Untersuchung. Diese soll eine Zusammenfassung nicht nur, sie soll auch eine sorgfältigere, Vieles erweiternde, Vieles berichtigende, viele verwischte Züge der Persönlichkeiten und der Dinge auffrischende Ausführung sein des vor allen Dingen in den alten Urkunden, dann auch in den neueren Spezialschriften enthaltenen geschichtlichen Stoffs, ein Baustein zu einer schwäbischen Reformationsgeschichte [1]).

Zur gleichen Zeit, als dem Evangelium durch äussere und innere Feinde, durch Reaktion und Bauernkrieg die höchsten Gefahren drohten, zur gleichen Zeit entwickelte die Reformation aus ihren eigenen Tiefen heraus zwei Gegensätze, deren einschneidender Widerspruch die Affekte und Leidenschaften ihrer Vorkämpfer nicht erst bedurfte, um Verwirrung und Unheil zu stiften, aber dennoch und natürlich genug sie noch dazu erzeugte. Man mag übrigens in diesem lutherisch-zwinglischen Streite die neue Hemmung, die der Glaubenssache und selbst noch den vom reformationsfreundlichen Speyer-

---

1) Absolute Vollständigkeit in diesem Gebiet wird freilich erst durch vollständige Benützung der archivalischen Urkunden der schwäbischen Reichsstädte (besonders Augsburg und Konstanz) und der Bibliotheken in Zürich, St. Gallen, Strasburg erreicht werden; was nicht das Werk eines Einzelnen ist. Dem Verf. standen fast sämmtliche gedruckte Quellenschriften, sowie ältere und spätere Bearbeitungen einzelner Parthieen zu Gebot, wobei er nichts Wesentliches übersehen zu haben glaubt. Ausserdem die schon in der Reformationsgeschichte der Reichsstadt Ulm theilweis benutzten Ulmer Archivalurkunden, das ungedruckte Epistolar W. Rychards und mehrere einzelne ungedruckte Urkunden. Schon jene Druckschriften enthalten einen ungeheuren schwer zu bewältigenden Stoff; und schon ihre Ausbenützung ist entschiedener Gewinn. Uebrigens hofft Verf. in der weiteren Ausführung besonders aus den eidgenössischen Bibliotheken, die für den weiteren Verlauf dieser Geschichte besonders wichtig werden, manchen Beitrag für diese Sache geben zu können.

schen Reichstag (1526) aus sich entwickelnden Reformen entgegentrat, man mag auch die Animositäten dieses Kampfs, und den Ehrgeiz, der ihn von Anfang an zu seinem Erwerbszweig machte, beklagend zugestehen; nur soll man jener alten düstern und beschränkten bis auf satanische Anstiftung rekurrirenden Anschauungsweise dieser Dinge billig sich entschlagend immer auch wieder bedenken, dass es der innere Reichthum des protestantischen Princips selber war, der sich in diesem Streit auseinanderlegte, der Wahrheitstrieb, der ohne Scheue vor den stärksten Gegengründen und Vorurtheilen nach höhern Resultaten rang, und dass jener Gewissensdrang, Ueberzeugungen zu bekennen auch in ungünstigster Zeit, der in diesem Streit doch immer wieder leuchtend heraustritt, eines von den kostbaren Privilegien des freien Menschengeistes ist.

Der innere Unterschied der Reformation zu Wittenberg und Zürich war bis dahin nicht ins öffentliche Bewusstsein gedrungen. Wohl aber ahnten, ja deuteten schon die Stimmführer beider Seiten und auch der feine Erasmus den Unterschied, noch ehe er sich in ganz fest abgeschlossene Gestalten gekleidet. Schon 1522 stellte Melanchthon in einem Brief an den gelehrten Ravensburger Mich. Hummelberg, der Zwingli selbst zu Handen kam, und ähnlich etwas später in einem Brief an Oecolampad die Gerechtigkeit des Geistes und des Glaubens der Gerechtigkeit des Fleisches und der Ceremonien gegenüber, die Freiheit in äusserlichen Dingen dem Eifer der Neuerung in Fasten, Bildern, Messe u. dgl. [1]). Aehnlich findet Erasmus schon 1524 in seinem entzweiungsäenden Brief an Melanchthon den Unterschied der Schweizer von den Wittenbergern in ihrem tyrannischen Dringen auf Entfernung der Bilder, des Mönchskleids, des Cölibats, der bischöfl. Ordnungen [2]). Wie endlich Luther schon 1525 Zwingli alles innerliche Christenthum, alle Glaubenserfahrung absprach, so rügte wiederum Zwingli die

1) C. Ref. I, 576. I. 786. vgl. Hum. Zw. Zw. ep. I, 219 f.
2) C. R. I, 667 ff. 671.

grosse Einseitigkeit des lutherischen Axioms von dem blos inwendigen Reiche Christi [1]). Und ist damit der Unterschied der beiden Seiten nicht wirklich zu einem guten Theil getroffen? Hier die tiefgebende Arbeit des Menschen, mit allen dargebotenen Mitteln, mit dem Wort und den Sakramenten, die innere Versöhnung durch Christum im Glauben sich mühsam zu erstreiten, dort der rasch und mit Einem Schlag vollzogene und keiner weitläufigen Hilfsmittel bedürfende Entschluss, diese Versöhnung im Glauben an die göttliche Erwählung zur Seligkeit zu ergreifen; hier die Beziehung zu Gott lebendiges inniges Gemeinschaftsleben im Glauben, dort unterwürfige Anerkennung des majestätisch erhabenen Gottes und strengen Gesetzgebers; hier über dem mühsamen inneren Kampf, aber auch vollen Genuss des Siegs das Vergessen der Welt, ihrer Hemmungen, die dem Glauben nicht schaden, wie ihrer Forderung, durch seine werkthätige Kraft neugestaltet zu werden, dort nach der frischweg in Anspruch genommenen Versöhnung ein kampfbegieriges Eilen in die Welt, das Widergöttliche rücksichtslos — auch ohne Rücksicht auf eine grosse gemeinsame Kirche — und mit scharfer Waffe zu zerstören, Gottesgesetz aufzurichten und zu handhaben: in letzter Instanz hier in der Hauptsache warme Religion, dort eine religiösgefärbte nüchterne Moral.

Auch in Schwaben hatte jene Verschiedenheit der beiden Richtungen noch vor dem Konflikt schon ihren theilweisen Ausdruck gewonnen, je nach der Stellung zu Wittenberg oder Zürich. Fast gleichzeitig zog Luthers und Zwinglis Auftreten die Aufmerksamkeit Schwabens auf sich; aber vor Allem waren es die Seestädte Constanz, Lindau, auch Nachbarstädte, wie Ravensburg, die für den schweizerischen Reformator besonders seit seiner Anstellung in Zürich 1519 Interesse fassten. Viele gelehrte Männer lieben dich hier, schreibt der Franziskaner Lesemeister Seb. Hofmeister im Septbr. 1520 aus Constanz an Zwingli; sie ermuntern dich,

1) Luth. ep. (de Wette) III, 75. Zw. ep. II, 174 ff.

fortzufahren, wie du angefangen [1]). Sigismund Rötli, der Lindauer Pfarrvikar, hernach Pfarrer, wünschte schon 1517 „den geliebten Heros" zu sehen und zu sprechen, während Mich. Hummelberg in Ravensburg 1522 sich des Glückes rühmte, dass auch zu ihnen, die weit drüben wohnen über dem Acronischen See, der Ruf seines Namens und seines Biedersinns ermunternd und erweckend gedrungen sei [2]). Uebrigens selbst in Constanz musste Zwingli anfangs zurücktreten gegen den gewaltigen Eindruck, der aus Deutschland kam, er musste (1520) von seinen Freunden sich erinnern lassen, im Vorgehen gegen die Missbräuche die Wirksamkeit des christlichen Lehrers Martin Luther an den Herzen abzuwarten [3]). Im übrigen Oberland, wie insbesondere in Ulm wurde Zwingli durch die epochemachenden Schritte des Jahrs 1523, gleich anfangs durch die Januardisputation zu Zürich, bekannt und gefeiert [4]). Zwingli trat im Ganzen früh, und häufiger selbst auffordernd und entgegenkommend, in Beziehung zu einer Reihe oberschwäbischer Prediger. Es kann sich hier nicht darum handeln, flüchtige und vorübergehende Bekanntschaften aufzuzählen. Am meisten suchte er von Anfang an die Bekanntschaft der hervorragenden Männer des Bischofsitzes Constanz auf, unter dem auch Zürich stund. Wie er mit dem Constanzer Generalvikar Joh. Faber aus Leutkirch anfänglich in freundlichem Verhältniss stund, so trat er auch seit 1519 mit seinem bald sich emancipirenden Schützling, Urbanus Regius von Langenargen, damals bischöflichem Vikar, nachmaligem Augsburger Prediger [5]), 1522 mit den beiden Geistlichen Joh. Wanner und Joh. Zwick (damals auch mit dem Pf. von Crailsheim Ad. Weiss), 1523 mit Ambrosius Blarer [6]), seit demselben Jahr auch mit dem Reutlinger Matth. Alber, mit dem Memminger Joh.

1) Zw. ep. I, 146 f.
2) ib. I, 25 f. I, 201 f.
3) Hofm. Zw., Zw. ep. I, 147.
4) Rychardi epist. in Schelh. amoen. I, 290 ff.
5) Zw. ep. I, 68 f.
6) ib. I, 199 f. I, 246 f. I, 304.

Schappeler, mit dem Waldshuter Balth. Hubmeier (den er bald im Falle seines jähen Todes als seinen Stellvertreter sich ausersah), in Verbindung [1]). Von seinen politischen Beziehungen zu den bedeutenderen Männern Schwabens wird anderswo die Rede sein. Am lebendigsten, vertrautesten, wirksamsten war und blieb sein Verhältniss zu Constanz; mit den niederschwäbischen Predigern, Brenz an der Spitze, hatte er keine Berührung, höchstens mittelbar durch Oecolampad und Bucer.

Der Destruktionseifer Karlstadts gegen die kirchlichen Cultformen, in dem er schon in Luthers Wartburgzeit sein Christenthum gesucht, hatte sehr natürlich auch in Schwaben Anhänger genug bei Predigern und Laien, zumal in Reichsstädten, wo das Maass der Verachtung der Kirche längst voll war, und der rührige Arm am liebsten handelte: und das Alles vorläufig ohne alle Einwirkung Zwinglis. Schon im Sommer 1521 hören wir aus dem Munde eines Lauinger Stadtschreibers (Matthis Sick) Klagen über den freien Muthwillen von 100 Schirmern evangelischer Freiheit, die Fleisch am Freitag, Sonnabend und Fasttagen fressen mit dem Losungswort: ich bin frei, wir sollen es durchbrechen, wie Luther, Melanchthon, Karlstadt lehren aus Grund der Schrift [2]). Ulm hatte seinen Karlstadt im Kleinen an dem unlauteren, in Constanz bald zum Widerruf gebrachten Eiferer Martin Idelhauser 1522 [3]). Aehnliche Eiferer waren in Rottenburg A. Keller, in Augsburg Mich. Keller, in Memmingen Christoph Schappeler, in Constanz Barth. Metzler, in Waldshut Balth. Hubmeier und viele Andere. In solchen Kreisen stritt man schon 1522. 1523 mit grösster Heftigkeit wider die äusseren Satzungen der Kirche, nannte die Messe eine schnöde Befleckung, Betrügerei, stinkende Vergiftung,

---

1) Schelh. analecta etc. in amoen. VI, 320 f. Ref. von Memmingen S. 46 ff. Schreibers Taschenbuch 1839 S. 35. Zw. ep. I, 285.

2) Eberlin, von Missbrauch christlicher Freiheit, vgl. liter. Mus. (Strobel) I, 403.

3) Vgl. meine Reform. von Ulm S. 41.

götzendienerisches Metzgen und Schlachten Christi [1]). Der geistvolle Joh. Eberlin von Günzburg gab in seinen 15 Bundsgenossen schon 1521 über radikale Umgestaltung von Staat und Kirche fertige Gedanken. Seit 1523 begannen nun aber ziemlich in derselben Richtung die Einwirkungen Zwinglis, nachdem noch 1522 Melanchthon in seinem Brief an Hummelberg die Oberschwaben vor der Züricher Destruktionstendenz verwarnt hatte. Seit Hubmeier und Schappeler, dieser als Präsident an Zwinglis Seite die Oktoberdisputation zu Zürich wider die unnützen Gebräuche mitgemacht, eiferten sie heftiger als je gegen Messe, Bilder, Heilige und setzten an die Abschaffung dieser äusseren *Institute*, ja alles dessen, „was Gott nicht geboten", ihre ganze Wirksamkeit [2]). An Ambros. Blarer in Constanz sandte Zwingli 9. Okt. 1523 das Reformationsdekret des Züricher Rathes vom 29. Sept. als Beispiel und Vorbild für viele Reichsstädte [3]). Mattb. Alber suchte er in seiner Zuschrift vom 16. Nov. 1524 von der deutschen Messe, die er begonnen, zu einer rein evangelischen Nachtmahlsfeier weiterzutreiben [4]). Insbesondere haben das rasche Aufräumen Zürichs mit den Missbräuchen, Messe und Bildern, in Folge des Reformationsmandats um Pfingsten 1524, sowie ähnliche Bewegungen in den Städten Basel, Mühlhausen, Schaffhausen, St. Gallen sehr stark und mehr als das Karlstadtsche Treiben in Süddeutschland 1524—1525, das auf Unterschwaben, besonders Nördlingen stärker drückte, auf die Neuerungsversuche im obern Schwaben gewirkt, die dem Bauernkrieg vorangegangen sind oder ihn begleitet haben. Wir rechnen dahin vom J. 1524 f. die stürmischen Verbesse-

---

1) Vgl. nur z. B. die Klagen des bischöflichen Fiskals gegen Metzler, in Vögelins Constanzer Chronik, abgedruckt bei Füsslin, Beiträge zur Erläuterung der K. Reform.-Gesch. des Schweizerlandes 5, 3 ff.

2) Vgl. Schelh. anal. in den amoen. VI, 320 f. Ref. von Memm. S. 46 ff. Schreiber 1839 S. 35 ff.

3) Zw. ep. I, 312.

4) Pfaff, acta et scripta publ. eccl. Wirt., Zw. Alb. S. 24.

rungen in Leipheim an der Donau, in Waldshut am Rhein, die gemässigteren Reformen und Reformversuche in Reutlingen, in Kenzingen im Breisgau, in Memmingen, Constanz, Isny. Die Ereignisse in Waldshut an Pfingsten, und fast um dieselbe Zeit in Kenzingen und in Leipheim stehen entschieden mit den Züricher Vorgängen in engem Zusammenhang, und Nachwirkungen derselben sind die Vorgänge der übrigen Städte. Insbesondere weisen die Bilderstürmereien in Leipheim, Waldshut, theilweis auch Augsburg, die Messabschaffung in Waldshut, die Aufhebung des Cölibats fast überall, die evangel. Nachtmahlsfeier in den genannten Orten, das Auftreten der Wiedertäuferei, in Waldshut beginnend, nachdem Zwingli schon 1523 „auf dem Zürchgraben" Hubmeiers Bekämpfung der Kindertaufe Recht gegeben, die Destruktion der bischöflichen Gewalten, besonders in Konstanz, auf eidgenössische Vorgänge und Züricher Vorbilder zurück [1]). Auch der gleichzeitige Bauernkrieg steht mit diesen Dingen in viel engerem Nexus, als man wohl gewöhnlich meint. Sein Losungswort: Aufrichtung des Evangeliums hiess im Mund des Bauern und des unzufriedenen Städters nicht allein freie Predigt des Evangeliums, die man oft schon hatte, sondern unverweilte Herstellung christlicher Ordnungen auf den Trümmern des Papismus. Und selbst dass man zu diesen christlichen Ordnungen Erledigung weltlicher Beschwerden, Aufhebung des Zehnten u. dgl. rechnete, wie „der ehrwürdige Greis" Dr. Hans Mantel zu St. Leonhard in Stuttgart — nachher ein Genosse Zwinglis — 1523 seiner Gemeinde ein Jubeljahr verkündigte, da alle Schulden und Gilten wett sein sollten, wie Christoph Schappeler schon in seiner Disputation am 2. Jan. 1525 den Zehnten zu den sieben Hauptmissbräuchen der Kirche zählte, steht nicht ganz ausser Zusammenhang mit dem Charakter der Züricher Reform, sogut wir auch wissen, dass Zwingli den Aufstand verurtheilte. Ueber alle diese Dinge belehrt am besten die Praxis des

1) Sofern es sich hier um kurze Hinweisungen auf unzweifelhafte Fakta handelt, bedarf es keiner Citate.

Bauernkriegs; man findet es aber auch in der bis jetzt fast unbekannten Warnungsschrift Joh. Eberlins an seinen Verwandten, den im Bauernkrieg hingerichteten aufrührischen Pfarrer Hans Jacob Wehe von Leipheim „wie sich eyn diener Gottes wortts ynn all seynem thun halten soll“ (Witt. 1525) klar ausgesprochen, wie „das unsinnige Ahreissen der Ceremonien“ „das Poltern“ und „Schwärmen“ wider geistliche und weltliche Misshräuche damals auch auf den Kanzeln. Mode gewesen.

Während Zwingli den Kreis seiner Bekannten und seines Einflusses mehr und mehr erweiterte, überliess es Luther seinem Worte und seinen Schriften, Anhänger auch im Süden zu sammeln. Sein Name war aber auch schon 1520, in dem grossen Entscheidungsjahr, der weitaus populärste hin und her durchs Land. Wir nennen nicht die Männer, die ihn brieflich, die Studirenden, die Magister und Klosterleute, die ihn persönlich aufsuchten. Aber wir wissen im Ganzen auch nur wenige schwäbische Prediger zu bezeichnen, mit denen er in bleibenden brieflichen Verkehr getreten wäre. Ein solcher war wohl der Esslinger Augustiner Mich. Stiefel, aber erst nach seiner Auswanderung aus der Heimath. Mit Conr. Sam, dem Brackenheimer Prediger, den er im Okt. 1520 beim Erscheinen der päbstlichen Bulle auf Betrieb Joh. Geylings von Ilsfeld zum Standhalten mahnte, hat er die Verbindung nicht für die Dauer fortgesetzt. Auch die Verbindung mit den Augsburger Domherren von Adelmann, mit dem Constanzer Domherrn Joh. von Botzheim war keine dauernde. Dagegen blieb die Freundschaft mit Joh. Frosch aus der Zeit des Augsburger Verhörs (1518) nachweislich aufrecht, und auch Urbanus Regius, der Mitarbeiter am Evangelium in Augsburg, nahm an ihr Theil [1]). Durch Melanchthon wurde Luther zur Bekanntschaft mit dem Nördlinger Prediger Billican geführt (1523) [2]). Für die Beziehung Luthers zu Schwaben konnte Melanchthon überhaupt den be-

1) Vgl. Luth. Urb. 1524, de Wette 2, 593.
2) Luth. Bill. ib. 2, 407.

sten Vermittler bilden: er blieb mit den Landsleuten, Studiengenossen und Schülern, wie Brenz, Billican, den beiden Blarern, Hummelberg, Schwebel, in dauernder Verbindung. Einige von ihnen, wie Brenz, Billican, Frecht, Schnepf, Fagius, Irenicus waren Luther schon aus Anlass der Heidelberger Disputation 1518 vorübergehend bekannt geworden. Mit Brenz, das ist wohl zu bemerken, schloss Luther die Freundschaft erst in der Hitze des Nachtmahlkampfs 1527. War aber Brenz nicht persönlich, so war er um so mehr in der Gesinnung Luthern verbunden, auch in den Punkten, wo die Differenz mit den Schweizern schon bisher herausgetreten; und Brenz war schon jetzt im untern Schwaben mit seinen verhältnissmässig wenigen Reformationsherden so ziemlich der Mittelpunkt. Die gottesdienstlichen Einrichtungen, die Brenz im Frühjahr 1526 in Hall traf, die dann in Heilbronn von Joh. Lachmann nachgeahmt wurden, denen mit ähnlichem Charakter schon 1525 die Organisationen seines Freundes Billican an der Nördlinger Kirche vorangegangen waren, zeigen von Anfang an ausgeprägt lutherische Züge: mit Besonnenheit das Neue aus dem Alten zu gestalten, mit vorsichtiger Schonung Gebräuche zu lassen, welche die Predigt als die erste Macht in der Kirche kraftlos machte, mit Liebe, Unbefangenheit und künstlerischem Takt das Brauchbare der gottesdienstlichen Anordnung, der Gesänge, der Ceremonien herüberzuretten, und, Predigt und Sakrament in der Mitte, Alles mit evangelischem und altkirchlichem Geist zu durchdringen, das hat Brenz insonderheit in seinem Osterentwurf der „Reformation der Kirchen im Hellischen Land“ meisterhaft und gutlutherisch verstanden.

Bei all diesen theilweis schon gebildeten Beziehungen, Verbindungen, Richtungen waren übrigens weder die verschiedenen Grundsätze schon irgendwie vollständiger durchgeführt oder zum Bewusstsein gekommen, noch auch nur die handelnden Persönlichkeiten nach den verschiedenen Seiten hin bestimmt vertheilt. Erst der Nachtmahlstreit bildete allmälig geschiedene Partheien und Partheigrundsätze.

Der grosse Nachtmahlstreit begann 1524. Die

übrigen Unterscheidungslehren wurden im Kampfe wenig berührt: doch brachte Urbanus Regius die zwinglische Lehre von der Sünde zur Sprache, über die sich auch Luther missbilligend äusserte; Albers Schriftchen vom rechten Brauch der ewigen Fürsehung Gottes (1525) hatte schon darum keine polemische Tendenz, weil das Wesentliche seines Inhalts Luther und Zwingli gemeinsam war. Die Läugnung der Gegenwart des Leibs Christi im Nachtmahl, die A. Karlstadt in konsequenter Weiterentwicklung seiner idealistischen und schwärmerischen Richtung, übrigens mit unglücklicher Verdrehung der Einsetzungsworte nach seiner Flucht aus Sachsen seit dem Herbst 1524 bis ins Frühjahr 1525 *in Süd*deutschland, in Rothenburg a. Tauber, Strasburg, Basel, Heidelberg, Nördlingen mit nebenbuhlerischem Eifer wider den „hinter dem Busch haltenden" Luther verbreitete, wirkte mit Einem Schlag bei Vielen Staunen und Abfall von Luther. Seine wühlerische Emsigkeit, wie seine Erfolge wüssten wir nicht besser zu bezeichnen, als durch Schilderung seines Heidelberger Aufenthalts. Plötzlich erschien er hier, begleitet von einem Arzt, in dem wir den Strasburger Otto Brunfels, seinen eifrigen Anhänger, vermuthen, Montag den 7. Nov. 1524, von Rothenburg und Strasburg kommend. Er besucht den jungen Prof. des Griechischen, Simon Grynäus aus Hohenzollern, den Pathen seines Erstgeborenen von Wittenberg her, bespricht mit ihm in hohem Ernst die evangelische Sache, erzählt sein Schicksal, klagt laut und bitter wider Luther, wirft einige Exemplare seiner vier ersten zum Theil nur erst unter Vertrauten verbreiteten Nachtmahlsflugschriften hin, verheisst in Bälde brandmarkende schon zum Druck fertige Blätter gegen den Tyrannen in Wittenberg, der einzig seine Verbannung verschuldet; dann, nach einer Stunde Aufenthalt, ohne herbeigerufene Freunde zu erwarten, eilt er wieder von dannen. Simon Grynäus liest die Flugschriften, sein Freund Martin Frecht aus Ulm, derzeit Dekan der philosophischen Fakultät, liest sie auch; und beide finden, dass Karlstadt Recht hat. Möchte sein Unternehmen ihm so glücklich gelingen, schreibt Frecht an den gelehrten Ulmer Arzt Wolfg. Rychard,

wie er mannhaft gewagt hat gegen die Missbräuche der Eucharistie zu reden. Der Streit der Häupter scheint ihm traurig, gefährlich fürs Evangelium; aber wenns gleich nicht endet, wie zwischen Petrus und Paulus, Paulus und Barnabas, auch das ist Gewinn, wenn man aufhört, an dem Mund der Heroën des Glaubens zu hängen, als an Orakeln [1]). So schrieb Frecht, der begeisterte Zuhörer Luthers auf der Heidelberger Disputation (1518), der Freund Melanchthons, dem er neulich aus Auftrag der Fakultät einen silbernen Pokal überreicht; die Liebe, ja die Ehrfurcht vor Wittenberg hinderte nicht, dem armen Flüchtling beistimmend zur Seite zu treten. Aber nicht allein jüngere Doccnten wurden gewonnen. Im Ganzen stimmten ja auch die Züricher, deren Gesinnung Luther schon im Nov. kannte, stimmte Oecolampad in Basel [2]), stimmten Bucer und Capito in Strasburg bei. Balthasar Hubmeier in Waldshut war gewonnen [3]), und sah es, wie er Oecolampad als Gesinnungsgenossen schon 16. Jan. 1525 ankündigte, als seinen Beruf an, Taufe und Abendmahl, dieses als Verpflichtung, Christi Tod um unsertwillen nachfolgend Leib und Blut für den Nächsten hinzugeben, zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückzuführen; Martin Cellarius aus Stuttgart (oder Mich. Cellarius in Augsburg)

---

1) S. die zwei Briefe in Rychardi epistol. (ungedruckt) nro. 532. 533. Abgedruckt in Veesenmeyer Sammlung von Aufsätzen S. 182 f. Der erste ist vom Thomastage 1524, der 2te pro festo Martini. Die vier Schriften, die Karlstadt brachte, waren: 1. wider die alte und neue papistische Messe. 2. Auslegung dieser Worte Christi: das ist mein Leib. 3. Ob man mit heiliger Schrift erweisen möge etc. 4. Dialogus etc. Die Schrift über seinen Weggang von Sachsen erschien bald mit Vorrede v. 6. Nov. Riederer, Abhandl. 1, 495.

2) Im April 1525 setzt Zwingli Oecolampads Uebereinstimmung mit ihm voraus, Zw. ep. I, 389 f. Aber man vgl. dazu noch Oecol. erste Nachtmahlsschrift (Sept. 1525): *quae publice de Eucharistia pridem asserueram* (Pfaff S. 41. 43) und 21. Nov. 1524 an Zw.: *a nostra sententia nihil abest.* Zw. ep. I, 369.

3) Brief an Oecol. 16. Jan. 1525 in Epp. Oecol. et Zw. fol. 64. bei Schuler II, 1. 338.

unterschied sich von Karlstadt nur durch eine kleine von Karlstadt übrigens selbst missbilligte Abweichung in Erklärung der Einsetzungsworte, die er kurz darauf bekannt machte („was für euch gegeben wird, ist dieser mein Leib") [1]), Theobald Billican in Nördlingen, wohl besonders durch einen Besuch Karlstadts angeregt, liess sich wenigstens auf einen Augenblick durch Zuredungen menschlicher Vernunft, die alten, meist nur den Gedanken eines Opfers von Brod und Wein enthaltenden Messkanones, auch durch den Beifall, den die Lehre in seiner eigenen Kirche fand, bestechen [2]), während zugleich unzählige andere, nicht allein Männer, wie Christoph Schappeler in Memmingen, sondern auch der lutherfreundliche Urban Regius zu Augsburg zweifelnd und unentschieden hin- und herschwankten [3]). „Das Gift Karlstadts schleicht allenthalben ein" schreibt am 2. Dec. Luther an Amsdorf [4]). Und zur selben Zeit Melanchthon an Spalatin: „du kennst das Volk: das Dogma leuchtet der gemeinen Denkart ein" [5]).

1) Billican in seinem Brief an Oecol. Jan. 1526 (Füssli ep. Ref. S. 34) erwähnt der Ansicht Karlstadts zunächst die eines *Reussii cujusdam* mit obiger Erklärung der Einsetzungsworte. Vgl. ep. ad Urb., Urb. op. II, 1. 2. Dieses Schriftchen muss Allem nach früh fallen. Schuler nun in der Ausgabe Zwinglis (II, 1. 647) erklärt freilich ohne nähere Ausführung Reuss identisch mit Mich. Cellarius. Obwohl nun aber der Augsburger Prediger Mich. Cellarius früh als zwinglisch erscheint, so ist doch sonst keine Spur, dass er damals etwas geschrieben, und wir vermuthen vielmehr Mart. Cellarius den Wiedertäufer, der nach einem Gutachten von Melanchthon und Brenz an den Landgrafen 1530 (C. Ref. II, 93. vgl. Cap. Zw. I, 563. II, 83.) über das Nachtmahl geschrieben haben muss. Stehen nicht auch die Namen Reuss, Borrhaus und Borussus, welch letztere Mart. Cell. führte, in Verbindung?

2) S. Ep. ad Urb. in Urb. Reg. op. II, 1. deutsch bei Walch 17, 1922 ff. Schöpperlin, vita Billic. S. 8. Der Besuch in Nördlingen von Camerarius in Wittenberg gemeldet, de Wette II, 617. (22. Jan. 1525).

3) Schappeler an Zwingli 2. Mai 1525, Zw. ep. I. 392. Urbanus ad Billic., in Urb. R. op. II, 5.

4) II, 571.

5) Mel. Spal. Dec. 1524 C. R. I, 694.

Dem Bedauern edler Männer, wie z. B. Wolfg. Rychards über der Häupter Entzweiung stand die unverkennbare Freude des grossen Haufens zur Seite, über eine neue Lüge des Pabstthums triumphiren zu können. In Augsburg, Nördlingen, Reutlingen, Hall, in ganz Ober- und Niederschwaben zeigte sich der bedenklichste Karlstadtianismus [1]).

Gerade dieser Terrorismus der öffentlichen Meinung war es, der einem bisher Schwankenden Trieb und Eifer gab, wider Carlstadt offen Zeugniss abzulegen; das war Niemand anders als Urbanus Regius, der Augsburger Prediger, der noch zu Ende des J. 1524, Allem nach schon im Oktober oder November [2]) im Namen des Evangeliums auf den Kampfplatz trat. Während Capito und Bucer in ihren Schriften (Okt. und Dez.) dem Feinde Brücken bauten, während Luther die Strassburger einfach warnte, die Gründe seiner Streitschrift wider Karlstadt (wider die himmlischen Propheten, Anfang 1525) vorbehaltend, schrieb Urb. Regius in der Eile eine Widerlegung „Warnung wider den neuen Irrsal Dr. A. v. Karlstadt, des Sakraments halb [3]". Hatte er anfangs geschwankt, hatte der Glanz gelehrter Namen, die sich dorthin schlugen, auch für ihn lockende Gewalt, musste er die ganze Sache als plausibel, als populär, als kräftigstes Geschütz wider die Messe zugestehen, während ihm andrerseits doch wieder die Erklärung mancher Stellen gezwungen und die Jagd auf öffentliche Meinung und Stimmen bedenk-

1) Vgl. Rych. ep. Nro. 532 (Frecht. Rych.): *quod de simultate Lutheri et Carolstadii scribis, eam displicere multis, in ea re non paucorum sententiam olfecisti, qui mallent C. in ea re magis mutum fuisse quam piscem* (Dez. 1524). Ueb. den Volksbeifall vgl. unten.

2) Urbanus kennt nur zwei Schriftchen Karlstadts vom Nachtmahl; zu Ende des Jahrs waren wenigstens sechs vorhanden, wie nur z. B. die vier schon Anfang Nov. in Heidelberg Vertrauten mitgetheilten. Vgl. die Liter. über Karlstadt. Besonders Riederer, Abhdl. I, 494 ff. Köhler, Beiträge, 108 ff.

3) Abgedruckt bei Walch 20, 159 ff. Einen Auszug gibt auch Heimbürger in seinem Urb. Regius S. 95 ff. Planck im prot. Lehrbegriff 2, 244, A. 82 erwähnt die Schrift nur als die eines „sehr aufgeklärten" Manns.

lich schien [1]), so brachte das krebsartige Umsichgreifen der Karlstadtschen Ansicht in seiner Gemeinde, jene Partheileidenschaft, die die andre Ansicht bis in die Hölle verdammte, sie mit den Stichworten des „brödernen, gegessenen Herrgotts" höhnte, seine Predigten als nicht karlstadtisch ächtete, den jugendlichen, sonst auch ungestümen Mann rasch zur Entscheidung, rasch zum Entschluss, kraft seines „Amtes Pflicht" „eilends dem Irrsal und zwar schriftstellerisch zu begegnen" [2]). So entstand die geharnischte Schrift wider Karlstadt, nur die vorläufige, wie er ankündigte. Am Schluss enthält sie noch eine Mahnung an seine Gemeinde, mit einer Lehrüberschau [3]).

Du bezeugest dich hoch und ernstlich, redet er Karlstadt an, wie du nicht mehr schweigen mögest, sondern die Noth und christliche Treue zwinge dich, anzuzeigen den rechten Brauch des Nachtmahls Christi, und bekümmert dich sehr übel, dass man bisher das Brod und den Kelch Christi nicht recht gebrauchet haben soll nach dem Willen Christi, unsers Herrn. Du strafest die Wittenbergischen und uns Alle, soviel jetzt das Evangelion predigen, als seien wir irre gegangen und haben Paulum nicht verstanden. Wir haben gelehret, dass unser Sakrament mit höchster inwendiger und auswendiger Reverenz solle empfangen werden; du aber kommst mit einer neuen Geigen, und lehrest es sei nichts, denn natürlich Brod und Wein, und zeuchest auf dein Irrsal etliche Schrift, vermeinest, es solle gleich die ganze Christenheit aufwischen, und mit Dr. A. Carlstadt und seinen verführischen Propheten Wecke essen für das hochw. Sakrament. Brauchest dazu viel hitziger, spöttlicher Worte, nennest unser Sakrament „Götzenbrod" und uns „Hundschlacher". Vergebe dir Gott deinen unchristlichen Zorn und ungeheure Worte, derer in solchen treffenlichen Sachen sich billig ein Freyhartsbub schämen sollt, will geschweigen ein Dr. der

1) S. darüber seine *responsio ad Billican.* (1525) opera II, 5.
2) A. a. O. und in der Schrift gegen K. S. 160. 175.
3) Gegen K. S. 186.

Schrift, der sich unterstehet, die ganze Welt zu reformiren und der Christenheit ihr tröstlich Sakrament, dabei sie Ruhe der Gewissen findet, zu verkleinern [1]). Die Schrift ist eine klar, präcisgefasste, lebendig und rhetorisch ausgeführte Streitschrift; sie ist eine im Ganzen gelungene Widerlegung der Karlstadtschen Gründe; gegen seine Person, seinen „Neid", seine „Ehrsucht" etwas leidenschaftlich, und doch wieder nicht ohne Milde und Anerkennung [2]); in ihren positiven Ansichten vom Sakrament sieht man die Abhängigkeit von Luther, dem Sermon vom N. T. und der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft (1520), findet übrigens die Lehre von den Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, noch nicht hinlänglich fest bestimmt und gegen eine in der ersten Reformationszeit sich wiederholende mystische Unterschätzung des Aeussern hinlänglich sicher gestellt. Regius wendet sich gegen drei Karlstadtische Behauptungen, die „Summa" seiner Ansicht. 1. Sakrament vergibt die Sünde nicht. 2. Im Sakrament ist weder Leib noch Blut Christi: natürliches Brod, natürlicher Wein. 3. Sakrament ist kein Pfand oder Versicherung der Sündenvergebung [3]). Des „Geplärrs" über den ersten Punkt hätte es gar nicht bedurft. Niemand hat gelehrt, dass das Sakrament Sünde vergebe; schon in den Schulen ist die Ansicht widerlegt worden, dass die Sakramente als solche die Kraft haben zu rechtfertigen. Wer weiss nicht, dass Sünde vergeben Gott allein gehört? Durch den Glauben an die fröhliche Botschaft Gottesworts vom theuren Opfer Christi wird Sünde verziehen. Aber dieweil bei dem Sakrament der Gläubige hat Wort und Zeichen, ein Wort der Verheissung der Vergebung und dess ein Zeichen von Gott eingesetzt, klingets einem Glaubigen auch nicht übel, so man sagt: man findet beim Sakrament Gnade und Vergebung. Dabei wird nichts dem sichtlichen Dinge zugelegt, sondern der unsichtlichen Gotteskraft, so hie verborgen ist [4]). Man vermisst hier nur

1) S. 159.
2) S. 160. 164. 168.
3) S. 160.
4) S. 160—162.

eine schärfere Ausprägung des Satzes, dass Sündenvergebung von Gott an die Mittel des Worts und Zeichens geknüpft sei. Die Beantwortung des zweiten Satzes ist wol die gelungenste. Vor allem die Einsetzungsworte. „Du marterst dich sehr fast ob dem Text, redest eine Weile Griechisch, darnach Lateinisch, und verwandelst dich in alle Form, wie der schlüpferige Proteus, ob du möchtest den Text auf deine Seite bringen. Du sagest, dass diese Wörtlein: das ist mein Leib, seien eine abgesonderte Rede, mit Punkten unterschiedlich verschlossen und sagen allein von seinem natürlichen Leib, also dass Christus habe auf seinen Leib gedeutet und diess gesprochen, und habe dabei ihnen Brod gereichet und Trank. Ich sage aber, lieber Karlstadt, dass diese deine Meinung so gar ein ungereimtes Ding ist, dass ein jeglicher Bauer siehet, wie du die hellen Worte und Meinung zwingest und bei dem Haar auf deinen Irrsal zeuehst. Dann wo man die Worte, wie sie aneinander hangen, eben besiehet, will es sich keineswegs reimen, dass Christus anhebe und gebe seinen Jüngern Brod zu essen, und gleich mitten in der Rede auf ein anders falle und sage, das ist mein Leib, gleich als ob sie vorhin nie gewusst hätten, dass dies sein Leib wäre, den sie vor Augen sahen. Ermiss den Text mit allen Umständen, so kann Niemand anders sehen und verstehen, denn dass die Rede vom Brod und seinem h. Leibe solchergestalt seien ineinander gehenket, dass du musst bekennen, er habe nicht auf seinen sitzenden Leib, sondern aufs Brod gedeutet, das sei sein Leib. Und nun sag an, wie gefället dir, das er spricht: Trinket aus dem allsamt, denn das ist mein Blut. Worauf hat hie Christus gedeutet? Was wäre das für eine seltsame Sophistenrede gewesen, wenn Christus ihnen hätte das Trank geboten und auf seinen Leib gedeutet, sprechende: das ist mein Blut! [1]) Sprichst du aber: wer hat euch Gewalt gegeben, des Herrn Leib und Blut ins Sakrament zu bringen? Antwort: eben der, so es von erst selbst gethan hat; denn also spricht Paulus 1 Kor.

1) S. 162—164 zusammengezogen.

11: ich habs vom Herrn empfangen; ist das nicht Befehls genug? und: nehmt, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, das thut zu meiner Gedächtniss. Welches das? Hie siehe, was vor anher gehet, so findest du, dass dies Wörtlein „das" den obberührten Handel gar zeiget [1]). Weiter, wann unser Sakrament sollte allein ein Brod sein, wie ein ander Brod, warum sagte denn Paulus: das Brod, von dem Trank; wanns kein Unterscheid hätte von anderem Brod, so hätte er schlechtlich gesagt: so oft ihr Brod esset und Wein trinket. Dazu heftet er das Brod und den Wein gar genau an den Leib und Blut Christi, sprechend: welcher das Brod isset oder trinket vom Geschirr des Herrn unwürdiglich, der wird schuldig des Leibes und Blutes des Herrn. Warum knüpfet er beide so genau zusammen? und hätte es einen Verstand und Sinn, dass die unwürdigen Empfaher dieses heil. Brods mit Tode gestraft werden, wenn es nur natürlich Brod wäre? [2]) Aber, sagt Karlstadt, es seyn nur zwei öffentliche Zukünfte Christi vom Himmel in diese Welt, die erste ist gewesen, die zweite ist am jüngsten Tag; von der stillen Zukunft Christi ins Sakrament weiss die Schrift nichts, sie ist nur Betrügerei. Mein Andrea! muss es dir als Betrügerei sein, was du nicht greifest, so müsste dir der ganze Glaube Trügerei sein, dann er eine Grundveste ist der Dinge, so wir nicht sehen. Glaube auch nicht, dass eine Seele sei und dass Gott sei, denn du siehest auch weder die Seele noch Gott. Siehe, wie gar fleischlich redest du von Sachen! Dass du dich aber verwunderst, wie Christus, der lang und gross ist, möge unter der kleinen Gestalt sein, bedünket mich dein Scherz sein. Es ist schimpflich solches zu melden, und der Gewalt Gottes ein Ziel stecken. Dann imaginirest du, wie Christus oben im Himmel sitze, nehme sich unser auf Erden nicht also viel an, dass er zu uns käme, bis dass die Stimme des Erzengels den jüngsten Tag werde verkündigen. Aber ist nicht Chri-

1) S. 160. 168.
2) S. 165 f.

stus unser Haupt, nicht allein derer, so in himmlischer Glorie mit ihme on Bresten regieren, sondern auch unser, die noch auf Erden mit Fleisch und Blut kämpfen? Hat er nicht verheissen, er wolle bei uns sein alle Tage bis zu Ende der Welt? Wir sind seine Tempel, wir haben seinen Geist, und wo sein Geist, ist er auch. Hat er in seinem sterblichen Leib Vermögen, so schnell auf Land und Wasser zu sein bei seinen Jüngern, wo er wollte, ohne Hinderniss: und itzt sollte er, nach Karlstadts Meinung, solches nicht vermögen oder thun, so er glorificiret ist? Diese seine stete Beiwohnung bei den Söhnen der Menschen hindert seine andere herrliche Zukunft nicht. Darum ist es kläglich zu hören, dass du von der Macht Christi so unehrlich redest, als wanns ein Bauer thäte" [1]). Nebenpunkte übergehend wenden wir uns zum dritten Punkt. Das Sakrament ist kein Pfand der Sündenvergebung. Man muss vorher sicher sein. Und der Geist Christi versichert uns inwendig. Antwort: das bekennen wir Alle billig, dass der Geist Gottes uns allein inwendig kräftiglich salbe. Aber über das mag dennoch ohne alle Schmach des Geistes auch das hochw. Sakrament seiner Gestalt eine Versicherung vergebener Sünde genennet werden. Denn der Mensch mag zweierlei Weise versichert werden. Zum ersten inwendig durch den Geist Christi und das ist die rechte Versicherung, dadurch das Gewissen zu rechtem Frieden und Ruhe kommt; das ist die inwendige Vergewisserung, die vor allen Dingen noth ist. Denn wo das Herz durch den heil. Geist nicht in wahrem Glauben befriedigt würde und versichert, dass ihm Gott gnädig sei, würden tausend Sakramente von auswendig nichts helfen. Also erzwingen nun alle deine Argumente nicht mehr, denn dass die rechte, beständige und allernöthigste Versicherung der Gewissen komme ohne alles Mittel inwendig vom heil. Geist, ohne welche nichts ist, das unser Gewissen recht beständiglich versichern möge. Zum Andern aber ist auch eine auswendige Versicherung oder Pfand, dem seiner Mass

1) S. 167 f.

zugeleget wird, dass es vermahne, versichere oder bezeuge, als da sein die Zeichen, so Gott gemeiniglich zu seiner Verheissung gesetzet hat. Hie wirst du, l. Karlstadt, noch lange keine Engel aus uns machen, wie du vermeinest, alle sichtliche Dinge und Zeichen abzutun und zu nichte machen und allein als die Engel in allen Dingen des Geistes geleben. Dieweil Leib und Seel bei einander ist in dieser sichtlichen Welt und wir der Dienstbarkeit der 5 Sinnen gebrauchen, auch dieweil wir hie des Geistes Anfang nur haben, können wir ohne äusserliche Dinge und Zeichen nichts schaffen. Wir müssen äusserliche Zeichen neben den Worten haben, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen; verstehe also, dass solch Zeichen äusserlich sei und doch geistlich Ding habe und bedeute, damit wir durch das Aeusserliche in das Geistliche gezogen werden. Reichlich genug zeigt die Schrift, wie Gott der Herr neben dem Wort der Verheissung auch Zeichen gegeben habe, vom Bogen in den Wolken an. Also hat auch Christus hie mit uns gehandelt. Wir haben im N. T. ein grossmächtig Wort der Verheissung; auf dass nun diese Verheissung ganz gewiss wäre und unser Glaube keineswegs möchte schwanken, hat Christus das alleredelste Pfand, den allersichersten und köstlichsten Siegel daran gebenket, nämlich das Lösegeld selbst der Verheissung, seinen eigenen Leib und Blut unterm Brod und Wein, durch welches Dargeben er verdient hat, dass uns der überschwängliche Reichthum der Verheissung gegeben würde [1]).

Der unerwartete Anklang, den die neue Lehre des richtungsverwandten Karlstadt sonst ziemlich allgemein fand, gab nun auch Ulrich Zwingli Veranlassung, mit seiner Ansicht, die er schon im Sommer 1523 auf Grund von Joh. C. 6 fertig hatte, welche offen zu lehren er aber damals noch für „unzeitgemäss" hielt, „damit nicht Doctor und Doctrin von den Säuen zerrissen werden" [2]), die er aber bis zum Herbst 1524

1) S. 169—173. vgl. S. 174 f. Zum Theil wörtlich so Luth. S. v. N. T. Walch 19, 1274.

2) Zw. Wytt. 15. Juni 1523; I, 299. vgl. Oec. Zw. I, 369.

durch kluge Pädagogik seinen Zürichern allmälig beigebracht zu haben glaubte [1]), nunmehr offen hervorzurücken. Von Anfang darauf ausgehend, ihr Anhänger auch in weiteren Kreisen, besonders im Reich und besonders in Süddeutschland zu schaffen, das er schon halb wie seine Provinz betrachtete, wandte er sich persönlich oder in Freundesbriefen an eine Reihe bedeutenderer Theologen Deutschlands und Frankreichs [2]), um sie auf sein Auftreten vorzubereiten, und zunächst in einem Privatschreiben, das er noch ängstlich als solches respectirt wissen wollte (16. Nov. 1524), übrigens selbst allmälig in 500 Abschriften unter den Freunden sogleich verbreitete [3]), an den gesinnungsverwandten, befreundeten, durch seine muthigen Reformen ebendamals besonders hervorragenden, dafür aber auch drei Tage zuvor vor Reichsregiment und Kammergericht nach Esslingen geladenen Reutlinger Prediger, Matthäus Alber, über den die unangenehme Nachricht gekommen, dass er im Begriff stehe, gegen den carlstadtisch gesinnten Franziskaner Conr. Hermann durch eine Disputation zu entscheiden [4]). Er mahnt davon ab, gesteht die Blößen und das Anstössige der carlstadtschen Schriften, während er ihm zugleich im Grund der Sache Recht gibt, und trägt dann, doch ohne abschliessen zu wollen, seine Ansicht vor. Von Joh. 6 als dem stärksten Bollwerk ausgehend sucht er zu beweisen, dass das Essen des Fleisches Christi nichts heissen könne als glauben an seinen sündentilgenden Tod und dass nur diesem Glauben das ewige Leben hier und sonst zugesprochen sei, während das Fleisch nach Christi Worten selbst nichts nütze; er räumt dann mit den Einsetzungsworten durch die Erklärung „das bedeutet meinen Leib", mit der paulinischen Gemeinschaft des Leibes Christi durch die Auslegung „Gemeinschaft mit den Brüdern" auf,

1) ad Alber. Zw. op. III, 591 ff. (S. 593).
2) Ad Urban. III, 671.
3) III, 589.
4) S. III, 591. 603. Zw. ep. I, 488. Schenkel in Herzogs Encyclopädie I, 35 redet von zwei Reutlinger Pfarrern; das war keiner von Beiden.

und definirt das Nachtmahl als Symbol derer, die glauben, dass durch Christus die Sünden getilgt sind, und die dafür danksagen. Die Gegner werden schon hier Thoren, Gottlose, roher als Scythen genannt [1]). Im März 1525 kam dieser Brief durch Zwingli selbst in Druck, gleichzeitig mit dem Commentar *de vera et falsa religione.*

Dieselbe Tendenz wie der Alber'sche Brief hatte die erste ausführliche Abendmahlsschrift Oecolampads im Sommer 1525 verfasst und Mitte Sept. im Drucke fertig [2]): über den wahren Sinn der Einsetzungsworte nach den ältesten Vätern, gewidmet „den geliebten Brüdern, die in Schwaben das Evangelium verkündigen:" ursprünglich lateinisch, von L. Hetzer noch 1525 verdeutscht [3]). Sie sollte den Anstoss, den Oecolampads Beitritt zur neuen Lehre bei Einigen von ihnen und bei Andern veranlasst, beseitigen, und sie selbst womöglich für jene gewinnen, wozu Oecolampad bei seiner vertrauten Beziehung zu mehreren seiner Schüler, Schnepf, Billican, Isenmann und besonders Brenz, der erst noch im Sommer zuvor den in Basel bedrohten und missstimmten Lehrer besorgt und liebevoll nach Hall eingeladen [4]), gemüthliche wie politische Motive genug hatte. Uebrigens wurde die Schrift keinem der schwäbischen Prediger unmittelbar zugeschickt [5]). Die Arbeit lässt durch Mangel an Präcision und den Mittelpunkt der Sache anfassenden Gesichts-

---

1) Eine genauere Darstellung der Schriften und Gegenschriften Zwinglis, Oecolampads ist nicht unsre Aufgabe, die sich dadurch verdoppeln würde.

2) Am 16. Sept. erhielt Oec. die ersten Exemplare und sandte sie Zwingli, Zw. ep. I. 409.

3) *De genuina verborum domini: hoc est corpus m. juxta vetustissimos auctores expositione liber.* Abgedruckt bei Pfaff, *acta* S. 41 ff. vgl. Hetz. Zw. Oct. 1525, I, 419.

4) 28. Juni 1524 bei Herzog, Oecolampad 2, 283 f. abgedruckt.

5) Gegen Planck 2, 277 und ihm nach auch Schenkel I, S. 510, wo behauptet wird, dass die Schrift Brenz und Schnepf sei zugeschickt worden; s. dagegen *de v. majest. Christi*, Brent. op. 8, 1003. auch das Syngramma selbst, bei Pfaff S. 153.

punkten Manches vermissen [1]), zeichnet sich aber aus durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn in Beibringung und Behandlung der alten dogmatischen Auctoritäten, in philosophischen und exegetischen, freilich nicht erschöpfenden Beweisen, wobei der aufgestellte Kanon für die Berechtigung zu tropischen Auffassungen besonders zu erwähnen ist [2]). Sie erklärt ihre Uebereinstimmung mit Zwingli [3]), gibt die Erklärung der Einsetzungsworte in zwei Formen (zwinglisch: das bedeutet, oder: das ist die Figur meines Leibs) frei [4]), setzt die Bedeutung des Nachtmahls mehr ins äussere Bekenntniss und in die Liebesgemeinschaft, als in die zwinglische Danksagung [5]), sucht übrigens dem Ritus durch entschiedene Beilegung grosser moralischer Wirksamkeit seinen bleibenden Werth zu sichern. Denn sosehr auch dieser Werth durch die Betonung des geistlichen Essens und Trinkens des Lebenswortes Christi immer wieder alterirt wird, sozwar, dass der Wirksamkeit des Sakraments die Wirksamkeit der göttlichen Kraft im Menschen ohne Mittel als eine oft reichlichere und kräftigere entgegengestellt und dem Aufsuchen des Sakraments nur die Einwirkung auf den Nächsten durch das fromme Beispiel des Glaubens als eigentliches Motiv unterstellt wird [6]), so geht daneben doch wieder der Gedanke her, dass wie die Erscheinung Christi die Wirksamkeit des göttlichen Worts bei der Schwäche der Menschen ergänzen musste [7]), so hinwiederum das sprechende Zeichen der göttlichen Verheissung und der grossen Thatsache der Versöhnung die Wirkung des Worts bei der menschlichen Schwachheit verstärkt [8]). Der

1) Ich stimme hier mit Ebrard, Lehre vom Abendmahl 2, 164 f. zusammen.

2) S. 66.

3) S. 143.

4) S. 69.

5) S. 100 und sonst.

6) S. 99. 100. 105 u. s.

7) S. 88: *suffecisset quidem verbum vel per profetarum minimum, ad pascendum nos, ni tam infesti et rebelles (diffidentes) fuissemus etc.*

8) S. 105 ff.: *tametsi absque externo strepitu et signorum adminiculo*

Ton der Schrift lässt einestheils die edle, mit der Wahrheit auch ernstlich Friede suchende Persönlichkeit des Verfassers herausscheinen, andrerseits fordert sie aber auch wieder den Andersdenkenden durch den Vorwurf der Idololatrie, Fleischlichkeit, Blindheit, kindischer und bäurischer Fabeleien, scythischer, diomedischer Barbarei, hündischer Fleischwuth, und durch Zusammenwerfung ihrer Ansicht mit der mittelalterlichen Lehre und Uebung, ihren Mirakeln, heuchlerischen Aeusserlichkeiten und Unsittlichkeiten entschieden heraus [1]).

Die beiden Ansprachen an die Schwaben, beide so ziemlich die bedeutendsten Anregungen zum grössen Nachtmahlstreit, fanden unerwarteten und zum Theil heftigen Widerspruch, wie diese Lehre ihn auch immer wieder herausfordern wird. Denn mag man auch ihre Vernunftgründe und auch die Erklärung der Einsetzungsworte für berechtigt halten, dass in dem „nehmet hin" jedenfalls mehr als die Uebergabe der leiblichen Speise und jedenfalls mehr als die blosse Voranstellung des Versöhnungsleidens, dass eine Mittheilung, eine feierliche Uebergabe wo nicht des realen Leibes, doch des im Bilde dargestellten Versöhnungsleidens an die Jünger, an den Einzelnen ausgedrückt werden wolle, dass die paulinische und urchristliche „Gemeinschaft des Leibes Christi" dasselbe voraussetze, das wird dem Unbefangenen gerade so immer neu sich aufdrängen, wie thatsächlich auch die Gesammtheit der Kirchenväter,

---

copiosius nonnunquam operetur in credentibus divina virtus, verum nostra requirebat fragilitas et fratrum charitas, ut externa quaedam gratitudinis indicia non deessent. Ferner: *verbum, quod in operatione mysteriorum annunciatur, pascit, et tanto magis, quo signum evidentius rei factae et promissae admonet. — Quod verbis indicatur, sacrosanctis quoque symbolis commonstratur, ut quanto magis ea, quae dominus facere jussit, animis insident, tanto laetius mens agnitione vegetetur.* S. 146: *per sacramenta admonet, excitat, consolatur Christus, et fere omnia facit, quae per verbum.* Hienach modificiren s. die Bemerkungen Ebrards 2, 167.

1) Vgl. Pfaff, *comm. de actis;* S. 7. g. Vgl. die Antwort der Syngrammatisten wegen jener Identification, Syngr. S. 156.

auch die der bildlichen Auffassung, reelle Wirkungen Christi ans Nachtmahl geknüpft haben. Wenn vollends, wie von Oecolampad geschieht, das Bedürfniss zugestanden wird, das Wort durch das sprechende Zeichen und durchs Auftreten des leibhaftigen Christus sich ergänzen und Kraft gewinnen zu lassen, wie darf man willkürlich abschneidend dem Bedürfniss die Gränze setzen, seine Befriedigung im Zeichen vom Zeichen und nicht in diesem selbst, dem wahrhaftigen Leib, oder dem, der das Zeichen und die Sache ist, im persönlichen sich selbst mittheilenden Christus zu suchen!

Albers Antwort an Zwingli ist nicht vorhanden: wohl mit Unrecht beschuldigte man Zwingli, den Brief überhaupt an Alber nicht abgeschickt, sondern einfach zum Druck befördert zu haben [1]); aber nicht allein wissen wir, dass jener Franziskaner Conrad Hermann bald darauf Reutlingen verlassen hat, um zwinglischer Agent in Schwaben zu werden [2]): im Dezember 1525 sehen wir Abgesandte der Stadt Reutlingen mit Briefen Albers zu Luther reisen, um die Erklärung der Einstimmung in seine Nachtmahlslehre ihm zu überbringen und zugleich seine Billigung der kirchlichen Aenderungen einzuholen; was Luther durch freundliche bald öffentlich gewordene Briefe an Alber und alle lieben Christen zu Reutlingen (4. Jan. 1526) erwiederte, worin er seine Freude ausspricht über ihre Nichtangesteckheit durch jene „geistigen" Nichtswürdigkeiten und zugleich sich Mühe gibt, den Reutlingern, auch den noch nicht befestigten Brüdern daselbst, den Geschmack an diesem „groben greiflichen Teufel", der gleich in drei sich widersprechenden Geistern oder Köpfen — übrigens in absteigender Linie — komme [3]),

1) Oec. meldet dies an Zw. Febr. 1526 (I, 476); es ist aber ganz unwahrscheinlich.

2) S. Zw. ep. 3. Apr. 1526, I, 488. 1527. II, 28. 29. 1528. II, 159.

3) Karlstadt (merkwürdiger Weise der erträglichste genannt), Zwingli-Oecolampad, und eine dritte in Schwaben hin und wieder vertretene Auslegung: mein Leib, der für euch gegeben wird, ist das — nämlich eine geistige Speise. Möglicherweise nur eine schiefe Auffassung der Cellarius'schen Erklärung. S. die Briefe in Pfaff, S. 26 ff. Gayler, Denkw. Reutlingens S. 284 ff.

gründlich zu entleiden, aber auch mit herausforderndem [1]) Selbstgefühl davon redet, dass, wäre der Pabst noch in der Macht und Furcht, da er zuvor innen war, solche Umschweifer und Geistrühmer so still wären, als ein Mäuslein, während sie jetzt Gottes Ehre vorgebend und die eigene suchend sich wider ihn legen. — Indess war Alber mit seinen Reutlinger Collegen noch nicht in allen Punkten lutherisch genug: er lehrte den Empfang des wahren Leibs nur durch die Glaubigen, er verwarf fleischliche Vorstellungen von einer localen Gegenwart des Leibs in oder unter Brod, wie er beides in einer Anzahl „Axiome", die im Frühjahr 1527 Brenz zur Prüfung übersandt wurden, entschieden aussprach [2]); er scheint sich übrigens durch den Zuspruch Brenzens vom 13. April (der Leib Jedem angeboten, aber nicht von Jedem genommen) wenigstens im ersten Punkt corrigirt zu haben, wovon seine chronologisch nicht weiter zu bestimmenden „Vermittlungsvorschläge" Zeugniss geben [3]). Von Zwingli begehrte er demüthige Unterwerfung unter das Schriftwort, erklärte ihm aber zugleich seine Uebereinstimmung im Uebrigen und den Wunsch, durch Ablegung menschlicher Affecte die alte Einigkeit herzustellen [4]), wozu ihm die Anerkennung eines wirklichen Geniessens des wahren Leibs neben dem rein geistigen Genuss der einzige und doch zugleich leichte Weg schien [5]).

An die Ablehnung der bildlichen Ansicht Seitens der Reutlinger schloss sich fast gleichzeitig der bedenkliche Widerspruch einer Anzahl bedeutenderer Theologen. Zu Anfang 1525 hatte sich Billican in Nördlingen von Karl-

1) Vgl. Zwinglis Bezugnahme darauf in der *exegesis euch. negot.* *opera* III, 462. 547. Oec. Antwort auf Luthers Vorrede zum Syngramma Walch 20, 727.

2) S. *Brentii epistola* bei Pfaff S. 36 ff. S. 38. 37.

3) *Μέθοδοι seu compendiaria via reconciliandi partes de coena dom. contravertentes* ib. S. 31 f.

4) Ad Zw. 3. Sept. 1529 und 21. Febr. 1531, Zw. ep. II, 360 f. II, 582.

5) S. die *methodos.*

stadt wieder abgewandt, durch den Geist und die Scheu vor den Worten des Herrn, das Studium Tertullians, der Wittenberger Zuspruch und Schreiben wider Karlstadt (Luthers himml. Propheten, Anfang 1525), auch Karlstadts sichtliche Eitelkeit zurückgetrieben [1]): schon in dem Entwurf einer Nördlinger K. O. vom Febr. 1525 protestirte er gegen die Karlstadtschen Irrthümer, von deren Verdacht er sich befreien wollte [2]); wofür er von Karlstadt in seiner Schrift von dem A. und N. T. (Vorrede 16. März 1525) als „Bischof des neuen Pabstes", ja in einer eigenen Flugschrift Manches zu leiden bekam [3]); dann schrieb er eilends Warnungsbriefe an seine Bekannten, wie solche damals überhaupt mehrfach umliefen, wie z. B. auch Urb. Regius Anf. 1525 die Memminger vor Karlstadtschen Predigern warnte [4]), an den Crailsheimer Pfarrer Ad. Weiss, den Freund Zwinglis und Nachbar des Rothenburgischen Agitators, wiewohl dieser die Warnung kaum nöthig hatte [5]), und gerade so etwas später an die beiden Haller, Joh. Brenz u. Joh. Isenmann [6]); und obwohl er noch nicht alle Bedenklichkeiten, besonders über die Möglichkeit der Präsenz Christi, den Werth derselben, auch über die Consecration der Hostie durch unwürdige Diener überwunden, wie er es offen gegen Luther und Melanchthon aussprach [7]), obwohl er auch im Entwurf der KO. trotz der Protestation gegen Karlstadt beim Nachtmahl doch sehr vorsichtig (beim Stand seiner Gemeinde) nur vom Brod und Wein des Herrn und bei der Handlung

1) Brief an Urbanus: *retrahebat semper spiritus et religio quaedam dominicorum verborum.* Brief an Weiss: *δοκεῖ μεθύειν κενοδοξίᾳ.* Schöpperlin, vita Bill. S. 8.

2) *Renovatio ecclesiae Nordl.* bei Richter, K. O. 1, 18.

3) Bei Walch 20, 379. 382. 388. Vgl. Billic. ad Urb.: Carolst. *in eo libello, quem in me edidit.* f. 2.

4) In seinem *consilium et responsum de colloquio Memming.* in Schelh. anal. a. a. O. S. 386 ff.

5) Weiss an Zwingli 1522, I, 197. 1523, I, 291. Im Jahr 1528 erscheint Weiss als decidirter Lutheraner, De Wette 3, 324.

6) Brief an Urbanus, vgl. Schöpp. S. 11.

7) Vgl. Luth. an Bill. 5. März 1525, II, 630; und Brief an Urb.

selbst nur von Bekenntniss und Danksagen redet, während die Stärkung des Glauhens, der Erkenntniss und Gemeinschaft der himmlischen Güter schon vorangegangen, ohwohl er endlich auch die Nichtcommunicirenden, wenn sie nur an den göttlichen Gütern, Gerechtigkeit Gottes und Liebe, theilnehmen, nicht von der Gemeinschaft ausschliessen will [1]), die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi und der, freilich geistliche, Genuss des Leihs, den er unter dem Spotte Bucers als nothwendige Folgerung aus den alttestamentlichen typischen Opferessen herleiten wollte [2]), stand ihm dennoch vorerst fest, er wirkte in schwieriger Lage energisch gegen Karlstadt, liess die ärgsten Schreier dieser Parthei durch den Rath aus der Stadt jagen, wodurch er Karlstadt besonders reizte [3]).

Der härteste Schlag für Zwingli und Oecolampad war die Entgegnung auf des Letzteren Schrift Seitens einer grösseren Anzahl niederschwäbischer und fränkischer Theologen, Joh. Brenz an der Spitze, im Okt. 1525. Wie es hier stand, hatte man in Basel schon zu Anfang des Monats von Bucer in Strasburg erfahren können. Martin Bucer, schon jetzt Vermittler und Friedensstifter in der Nachtmahlsfrage, mahnte im Verein mit Capito in Zuschriften an alle bedeutenderen Prediger Deutschlands bis nach Wittenberg, und so auch nach Augsburg, Nördlingen, Nürnberg [4]) und insbesondre Ende Spt. nach Hall (an Brenz) und Gemmingen (an Pfarrer Bernh. Griebler) [5]) zum Frieden, zur Einigkeit, aber er empfahl eben die bildliche Auf-

1) Richter 1, 19.

2) Buc. Apol. c. Brent. f. 34: *veteres in legalibus coenis carnem comederunt, ergo et nos in nostra coena carnem manducamus, quod manducemus quidem carnem, at spiritualiter.* Diese Ansicht Billicans führt Bucer schon in s. zu Anf. 1525 gedruckten „Grund und Ursach" auf, bei Walch 20, 534 f. vgl. Brenz an Bucer bei Pfaff S. 202.

3) Ad Urb., vgl. Schöpperlin S. 8. Cap. Zw. Febr. 1526 (I, 470) scheint auf tolle Karlstadter in Nördlingen zu deuten (gegen Schuler).

4) Bucer a. a. O. Fol. 34. Röhrich I, 303.

5) S. Brenz an Buc. 3. Okt. 1525 bei Pfaff S. 198 ff.

fassung, zu der er sich im Dez. 1524 nach längerem klugem Sträuben entschieden [1]), die er mindestens in der Weise überall durchzusetzen suchte, dass nur vom Nutzen des Nachtmahls für den Glaubigen als Gedächtniss, „rechtschaffene Erinnerung" des Leidens Christi, nicht von der subtilen „thörichten" Frage, ob und wie der Leib Christi gegeben werde, diesem unnützen Wortstreit, vor dem Volk geredet würde, die er übrigens auch schon für das Volk und für alle Aengstlichen und Schwankenden in eine allen Partheien gerechte, von Zwingli in der Regel gemiedene Formel gebracht: dass der Leib Christi wahrhaftig aber geistlich empfangen und gegessen werde von Jedem, der glaube, dass der Herr seinen Leib ihm zur Erlösung geschenkt [2]). An Brenz und Mehrere seiner Umgebung schrieb er, weil er hörte, dass sie auf Krieg gegen Oecolampad ausgehen, dass sie ihn öffentlich als Schriftverfälscher und Irrlehrer vor der Gemeinde angreifen; er wies sie hin auf den Schaden des Evangeliums, auf das Verdienst Oecolampads, des apostol. Mannes, um ihre ganze Bildung, ja auf das Verdienst Zwinglis und Oecolampads, die er warm als ausgezeichnete Rüstzeuge Gottes unter Schweiss und Arbeit, wie sie kaum einer in Deutschland trage, ihnen anempfahl, deren Bekämpfung selbst im Fall ihres Irrthums er einen Abbruch an der Herrlichkeit Christi nannte, er mahnte den Affecten Abschied zu geben, am Geist der Schrift, den er selbst ihnen darzulegen suchte, zu lernen, dass Oecolam-

1) S. Cap. Zw. 31. Dez. 1524 (I, 375), wo Cap. ausdrücklich sagt, Bucers luther. Haltung in der Sache sei ihm immer vorgekommen *magis tempori quam veritati pronuntiata.* Seine Schrift in der Sache Röhrich I, 302.

2) Vgl. besonders Capitos Urtheil, was man halten und antworten soll von der Spaltung zwischen Luther und Carlstadt (1524), bei Walch 20, S. 456. Bucers: Grund und Ursach, 26. Dez. 1524 von den Strasb. Predigern unterschrieben, aber erst 1525 gedruckt (Buc. apol. c. Br. f. 34; unrichtig bestimmt die Zeit Schenkel I, 536), bei Walch S. 532 f. vgl. seinen Brief an die von Gemmingen, s. Apologie gegen Brenz unten. In jenem Brief vom Dez. 1525 sagt er, er lehre seit einem Jahre so. Hartmann-Jäger, Brenz I, 160.

pad keinen Finger breit von der Regel der Frömmigkeit gewichen, oder zum allerwenigsten zu schweigen im Interesse des Evangeliums und des Symbols, das ein Symbol der Liebe sei [1]). An Brenz, dessen Einfluss er kannte, der seit mehr als acht Jahren ihm befreundet, und in Heidelberg sein Liebling war, schrieb er besonders ausführlich, aber auch offen. Aber die Aufnahme seiner Briefe war verschieden; bei Brenz insbesondere entschieden ungünstig, wie seine Antwort vom 3. Okt. zeigte [2]), in der er die von ihm selbst kaum vorher missbilligte Heftigkeit Luthers in seinen himmlischen Propheten nachzuahmen schien [3]). Mit grösster Entschiedenheit wies hier Brenz den Frieden, den man ihm aufdrängen wollte, zurück, nahm für die Kriegserklärung gegen seine Ueberzeugung das Recht der Gegenwehr in Anspruch, selbst gegen Oecolampad, den theuren, ewig bewunderten, verehrten, in dankbarstem Gedächtniss und in bleibendem Liebesbund festgehaltenen Lehrer und Kirchenbischof, der aber auch den von ihm im Namen seiner Freunde zu erhebenden Widerspruch auf Grund der Schrift sicher ertragen könne [4]), er warf die Gründe Bucers mit absichtlicher Geringschätzung („geht weg mit eurem Tropus") weg [5]), während er zugleich die Grundlinien seiner in der Schrift der Schwaben dann ausgeführten Ueberzeugung zog, rügte rücksichtslos die „Blasphemien" gegen das Wort Gottes, wie man sie in der dortigen Kirche nach Aussage von Strasburger Brüdern durch Phrasen vom „verbrodeten Gott" übe, und die mit den friedlichen Versicherungen sehr contrastirenden, von wenig Bie-

1) S. die *apologia Buceri (c. Brent. epist.)* 8. März 1526, fol. 3—9. 27.

2) Buc. Zw. 1526: *olim anima mea* I, 481; vgl. dazu apol. Buc. f. 4. Die hier gegebenen Thatsachen treten bei H.-J., die die Bucersche Apologie nicht benutzten, nicht hervor. Der Brief von Brenz an Bucer bei Pfaff S. 198 ff.

3) Buc. Zw. I, 481. (NB. Die Strasburger sahen in der Schrift wider die himmlischen Propheten eine Kriegserklärung auch gegen sie vgl. Röhrich I, 303. 305.)

4) S. 198 f. Brenz schrieb schon an der Antwort S. 202.

5) S. 199. 202.

derkeit und Edelsinn zeugenden Verhöhnungen der Gegner, Billicans besonders im Brief an Griebler [1]), ja in der gereizten Stimmung, in der er war, ging er soweit, die andre Erklärungsweise in der Art Luthers aus getrübtem Wahrheitssinn und dem Streben, etwas zu sein, herzuleiten [2]).

In solcher Stimmung, zu der auch das Bewusstsein, „kaum eben und mit Mühe der verderblichen Karlstadtschen Heuchelei entkommen zu sein“ [3]), seinen Beitrag gab, in solcher Stimmung hatte Joh. Brenz wenige Tage vorher [4]) mit einigen Pfarrern der Umgegend, besonders aus dem Kraichgau, wo überhaupt Besprechungen der Geistlichen, in schwierigen Fällen mit Zuziehung Brenzens üblich waren [5]), in Hall, wohin sie ohne alle Anregung von seiner Seite zusammengekommen, auf ihre Bitte die Schrift Oecolampads durchgegangen und besprochen, nachdem er sie schon vorher aus Liebe zu Oecolampad für sich durchgelesen, ohne sich von ihrer Stichhaltigkeit überzeugen zu können. Das Bewusstsein, dass die Schrift jeden Einzelnen von ihnen angehe, hatte die Versammlung zusammengeführt. Es herrschte ein Ton der Verehrung gegen ihren Urheber, aber auch grosse Einstimmigkeit gegen seine Resultate, ja brennender Eifer, den Glauben wider ihn zu bekennen. Man drang nach der Besprechung in Brenz, das Verhandelte zu Papier zu bringen; man wollte es durch einen eigenen Boten an Oecolampad senden. Brenz sträubte sich, aus naheliegenden Gründen, aber er gab den Bitten nach. Was er schrieb, nannte er nicht sein Eigenthum, sondern die Meinung, ja das Dictat der Versammlung; ein Wort, das wir nicht ganz anerkennen, da die Grundgedanken nach dem Brief an Bucer, nach seinen nachherigen

1) S. 202.
2) S. 200.
3) Syngramma Einl. Pfaff S. 154: *vix dum perniciosam Carolstadii hypocrisin effugeramus.*
4) S. 199: *fuimus iis diebus aliquot fratres Halae congregati* (Brief von Brenz 3. Okt.). Hienach ist die Zeitangabe bei H.-J. I, 141. vgl. 148 nicht genau.
5) Chyträus bei Strobel Misc. 3, 171.

Aeusserungen in der Sache, nach seiner ganzen Stellung zu sichtlich ihm angehören [1]). Nach drei Wochen war die Antwort fertig und am 21. Okt. unterzeichnet von vierzehn und mehr Theologen [2]): Joh. Lachmann in Heilbronn, Erh. Schnepf in Wimpfen, Bernh. Griebler in Gemmingen, Joh. Geyling von Ilsfeld, Hofprediger zu Heidelberg, Bürger zu Hall [3]), Mart. Germanus in Fürfeld, Joh. Gall in Sulzfeld, U. Schweiger in Weissach, Joh. Waldensis [4]), Wo. Taurus in Orendelsall, J. Herold in Reinsberg, J. Rudolphi von Oehringen, J. Isenmann, Mich. Gräter und Joh. Brenz in Hall, und noch etliche Anonymi [5]). Sie wurde sogleich an Oecolampad befördert.

Das schwähische Syngramma ist weniger bedeutend durch seine exegetische Beweisführung, als durch seine dogmatische. Beruft sich Oecolampad im Allgemeinen darauf, dass in der Schrift oft die Figur einer Sache für die Sache gesetzt sei, so wird die Richtigkeit dieser Behauptung einfach dahingestellt gelassen [6]), beruft er sich auf die in Menge vorkommenden „Tropen" überhaupt, so werden solche nur bei Auslegungen von Träumen oder Gleichnissen zugestanden, und eine weitere Ausdehnung der Tropenannahme mit dem Fehlschluss lächerlich gemacht: was an einem Ort ist, muss

---

1) Vgl. die auch bei H.-J., Brenz, nicht erwähnten Erklärungen von Brenz in der Schrift *recognitio doctr. de vera majestate domini nostri S. Chr.* op. tom. 8, 1003; auch den Eingang des Syngramma, Pfaff S. 153. Wir weisen hier auch Schenkel zurück, der das Syngramma hauptsächlich Brenz und Schnepf zuschreibt (S. 510). Ueber Schnepfs nähere Betheiligung wissen wir gar nichts; und wenn es auf die wissenschaftlichgebildeten Männer unter den Syngr. ankommt, so stand beiden ein Lachmann, Gräter, Isenmann, Gall, Griebler, Geyling, Germanus etc. zur Seite.

2) S. *Syngramma suev.* bei Pfaff S. 153 ff. Nach den 14 heisst es: „*et alii Halae Suev. congregati ecclesiastae*".

3) Vgl. zu Strobels Misc. 3, 174 Vierordts Ref. in Baden, S. 237.

4) Von oder in Waldau bei Gmünd oder Waldbach bei Weinsberg?

5) Vgl. über die Persönlichkeiten Strobels Misc. 3, 153 ff.

6) S. 174.

überall sein; der Rabe ist schwarz, also auch der Schwan [1]). Der exegetische Canon Oecolampads, der nichts von solchen Schlüssen enthielt, wurde gar nicht berücksichtigt; dagegen in sehr unbilliger Weise dem Gegner unterschoben, dass er am End aus allen Schriftsätzen: das Evangelium ist eine Kraft Gottes, das ist mein lieber Sohn, der Leib Christi ist für uns gebrochen, uneigentliche Redensarten, dass auch in Zukunft Verläumder ihre Verläumdung, Sünder ihre Sünde vor Gott zu etwas Figürlichem machen können [2]). Ausserdem wurde nur in den einzelnen vorgebrachten Beispielen die Tropenannahme ausführlich bestritten. Einzelne Schwächen der gegnerischen Ausführung wurden hier gezeigt, wie in den von Luther sehr belobten Bemerkungen über den geistlichen Felsen, aber wiederum alles Mass überschritten, indem fast auf allen Punkten buchstäblicher Sinn behauptet oder wo man den bildlichen zugestand, aus wahrhaft unhaltbaren Gründen die Möglichkeit ähnlicher Auslegung in den Einsetzungsworten abgewiesen wurde. Denn was soll es doch heissen, wenn in den Worten: Weib, das ist dein Sohn, der uneigentliche Sinn zugestanden, jene Folgerung aber abgeschnitten wird, weil durch den Zusatz: (das ist mein Leib), der für euch gegeben wird, durch diese im Erklärungssatz enthaltene Beziehung auf den realen Leib die bildliche Fassung im Hauptsatz als unmöglich erscheine [3]). Dass man die Einsetzungsworte selbst nicht einmal buchstäblich, sondern bis auf einen gewissen Punkt uneigentlich auffasse, daran wurde gar nicht (und erst im Brenz'schen Joh.-Comm. 1527) gedacht; auch die Tragweite des Zugeständnisses nicht erwogen, dass allerdings die Jünger bei der Einsetzung nur Natürliches gesucht und gefunden haben [4]).

Wichtiger also ist die dogmatische Ausführung, denn die patristischen Beweise Oecolampads werden nur

1) S. 164 f.
2) S. 159. 164. 171. 174.
3) S. 173.
4) S. 161.

mit kurzen, obwohl Richtiges enthaltenden Bemerkungen abgewiesen [1]). Auf das Schriftwort allein wollen die Syngrammatisten bauen. Die Nachweisung der wesentlichen Bedeutung der Gegenwart Christi im Nachtmahl und der Denkbarkeit dieser Gegenwart das ist Haupttendenz des Syngramma. Hier hängt Alles an einer eigenthümlichen Theorie vom Worte Gottes. Sie ist zum Theil aus Luther und insbesondere aus seiner Schrift wider die himmlischen Propheten (1525) entlehnt. Brod und Wein, Leib und Blut, ja Christus am Kreuz hilft nichts, hatte hier Luther gesagt; was aber denn? Das Wort, das Wort, das Wort, hörest du Lügengeist auch, das Wort thuts. Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wär es Alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilts aus und schenkete mirs und spräche: das soll dein sein, nimm hin und habe Dies! Will ich nun meine Sünde vergeben haben, so muss ich nicht zum Kreuz laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgetheilt, sondern zum Sakrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz austheilet, schenkt, darbeut und giebt [2]). Ganz ähnlich, nur weiter entwickelt sind die Gedanken im Syngramma: das Wort Gottes giebt uns Gott als den real uns und unserem Glauben gegenwärtigen, und es gibt ihn uns mit allen seinen Gaben [3]). Dem Wort ist es gegeben, alle Gaben Gottes, mögen sie von uns genommen oder nur un-

---

1) S. 162 ff. vgl. 156. Die Behauptung Herzogs, Oecolampad II, 93 ff. in seiner Beurtheilung des Syngramma, die Syngrammatisten, wie geblendet durch Oecolampads patrist. Ausführungen, haben sich nur gegen das Ansehen menschlicher Auktorität verwahrt, verstehe ich im Hinblick auf diese Stellen nicht. Sie berufen sich auf Chrysostomus, Theophylact und selbst Tertullian. Aber diese Auktoritäten waren ihnen weniger wichtig. — Den dogmatischen Inhalt des Syngramma geben wir ausführlich, weil hier in der That noch Vieles fraglich ist; dagegen dispensiren wir uns von einer ausführlichen Besprechung der Nebenpunkte.

2) Wider die himmlischen Propheten bei Walch 20, 362. 364.

3) S. 177. 160. 176. 180.

sern Blicken verborgen oder fern von uns gelegt sein, für uns herzustellen, zu offenbaren, vor Augen zu legen [1]). Der Friede Gottes ist eine solche Gabe, von Christus uns errungen. Aber wie wird die Gabe uns vor Augen gelegt, für uns gegenwärtig? nicht durchs Wort? Friede sei mit dem Hause, Friede mit euch! wer dies Wort im Glauben ergreift, der ergreift den Frieden. Selbst Kleidung und Nahrung wird durch das Wort Mt. 6: „euer Vater kleidet, euer Vater nährt" als Gottesgabe uns zugetheilt. Eine Gabe ist die Sündenvergebung. Aber was macht uns die Gabe gegenwärtig, hält sie dem Glauben vor? Nicht das Wort der Apostel? [2]) Alles nun, was wir im Worte suchen, sollen wir auch im Nachtmahl suchen dürfen [3]). Denn da das Nachtmahl das Wort bei sich hat: das ist mein Leib, für euch gegeben, wodurch unser Gewissen gestärkt, unsre Sünde vergeben wird, so suchen wir nicht mit Unrecht Trost des Gewissens, Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens im Nachtmahl [4]). Bis dahin ist es aber nur das Wort des Nachtmahls, dessen Dignität erwiesen ist, nicht der Leib im Nachtmahl. Aber jener Grundsatz der Repräsentation und Distribution der göttlichen Gaben führt, wie bei Luther selbst, auch dazu weiter. Weil Allen, hatte Luther gesagt, die noch Sünden haben, die zu vergeben sind, der Leib und Blut Christi Noth ist, so ists noch immer wahr, dass er für sie gegeben wird. Denn wiewohl die Geschichte geschehen ist, solange aber es mir nicht zugetheilet wird, ists gleich als wäre es für mich noch nicht geschehen. Christus hat die Erwerbung um der Austheilung willen gethan, und in die Austheilung geleget. Mir wird das Blut Christi vergossen, wenn mirs ausgetheilet und zugetheilet wird, das für mich vergossen sei, welches noch

---

1) S. 177: *atque adeo quaecunque dona Dei vel nobis ademta vel oculis nostris abscondita et longe posita fuerint, verbo restituuntur, revelantur et ob oculos nostros ponuntur.*

2) S. 177 f.

3) S. 161.

4) S. 159.

täglich gehet und gehen muss [1]). Ebenso sagt das Syngramma: ist die Vergebung der Sünde eine Gabe, warum soll nicht auch ihr Mittel, Leib und Blut eine Gabe sein und als Gabe ausgetheilt werden? Das Blut Christi reinigt uns von allen Sünden. Soll es uns reinigen, so muss es uns auch gegenwärtig sein; denn das Abwesende reinigt nicht [2]). Somit wäre das Nachtmahl der Weg, auf dem die längst und einmal vollbrachte Versöhnung dem Einzelnen in realer Weise zugetheilt wird. Wie ist aber die Gegenwart des Leibes im Nachtmahl möglich und denkbar? Bei dieser Frage gehen die Syngrammatisten selbstständig vorwärts. Sie sagen: eben das Wort ists, die „Energie" des Wortes. Wie die Schlange Mosis heilte, nicht weil sie Schlange und nicht weil sie ehern war, sondern weil sie das Wort hatte: „welcher Verwundete sie anschaut, wird leben", also dass durch den Zutritt des Worts zur Schlange, die blieb, was sie war, die Schlange die Eigenschaft des Worts erhielt, so wird das an sich gewöhnliche und seine gewöhnliche Eigenschaft behaltende Brod so beschaffen, wie das Wort lautet, das zu ihm hinzutritt („das ist mein Leib"), so dass dieses, wie das Schlangenwort die Heilkraft, den Leib Christi bei sich besitzt [3]). Diese Wirkung des Worts steht in Einer Linie mit so viel andern. Sagt Christus zum Gichtbrüchigen: deine Sünden sind dir vergeben: wird da nicht in dies kurze Wort die wirkliche Vergebung aller Sünden eingeschlossen und an den Menschen gebracht? Grad so bringt das apostolische Wort: „Friede dem Haus" den Frieden als seinen Gefangenen ans Haus; das Herrnwort „ich bin die Auferstehung und das Leben"

---

1) Wider die himmlischen Propheten S. 366 f.

2) S. 179: *Si remissio peccatorum donum nostrum est, cur non et corpus et sanguis, per quae remissio contingit, dona essent? jam si dona sunt, consectaneum est, ut et pro ratione donorum distribuantur: distribuantur autem verbo.* S. 177: *sanguis Jesu Christi emundat nos ab omni peccato. Si igitur sanguis nos emundat, oportet sanguinem nobis praesentem esse, siquidem res absens non emundat.*

3) S. 158.

wahrhaftiges, nicht imaginäres Leben und Auferstehung an den Zuhörer [1]). Hat nun Christus nicht ebenso in das Einsetzungswort seinen Leib und Blut so eingeschlossen, dass wer das Wort annimmt und glaubt, auch empfängt, hat und behält den wahren leiblichen Leib und Blut Christi? Hat aber das blose Wort die Energie, uns den leiblichen Leib Christi zu bringen, sollte es diese Energie nicht behalten, wenn es zu Brod und Wein hinzutritt? an sich den Leib enthalten und dem Hörer bringen, ihn aber verlieren, wenn es zum Brode kommt? [2]) Freilich Aristoteles ist hier nicht zu hören: über zwei Körper an Einem Ort soll er auf seinem Boden kämpfen; im Wort Gottes haben wir einen andern Lehrer. Die Thatsache der Sündenvergebung wird er als sinn- natur- vernunftwidrig verwerfen, während sie für den Glauben da ist [3]). Also der leibliche Leib *(corporale corpus)* im Brod, ein Wunder des Glaubens, so scheint es, wird gelehrt. Aber diese Vorstellung wird sofort sublimirt. Ist das Brod der Leib Christi, so darf man doch nicht ängstlich sein, dass ihm geschehe, was dem Brod geschieht, das Form, Farbe hat, in den Magen kommt und wieder ausgeschieden wird. Fern sei das! wie das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit, nicht durch Ort, Zeit, Eigenschaften umschrieben, nicht zum Zerbissen-, nicht zum Zerstörtwerden, so ist und bleibt der dem Wort befohlne Leib *(ita est et manet corpus verbo commendatum* [4]). Das Brod selbst wird als Brod behandelt, gegessen, und dieses und nicht mehr empfangen die Ungläubi-

1) S. 160 f.

2) S. 160 f.: *jam cum solum verbum tantae est energiae, ut ad nos adferat corpus Christi corporale, cur non eandem energiam retineret, cum ad panem et calicem accedit? An hoc verbum „corpus pro te traditur" continet corpus et auditori id ipsum adportat, cum vero accedat ad panem „hoc est corpus, quod pro vobis traditur" non eadem retineret quae ante? Panisne aliquid verbo adimet? Absit, sed verbum ad panem fert id, quod in se continet. Continet autem corpus Christi verum corporale, proinde fert et corpus ad panem.*

3) S. 180.

4) S. 182.

gen, den Leib aber empfängt man, wie man glaubig das Wort Gottes empfängt „das ist mein Leib“. Was man isst geht in den Magen, was man glaubt, in den Geist. Der leibliche Leib wird nur geistig gegessen [1]). Leib und Blut essen und trinken heisst: sie glauben, wie Gott glauben ein Essen Gottes ist; nur ists ein Glaube, dem Leib und Blut durchs Wort gegeben ist [2]). Wenn man sagt: Leib und Blut wird mit dem Leib gegessen, von Händen und Zähnen ergriffen und verzehrt, so ist es nur uneigentlich geredet, vom Brod, das der Leib ist, übertragen [3]). Und so kann dieser Leib, dieses Blut auch ausgetheilt werden, ohne dass er ins Endlose zertheilt wird, ohne dass Christus dabei sich selbst verliert, sowenig ein Lehrer, der tausend Schülern seinen ins Wort geschlossenen Willen und Geist austheilt, seinen Geist, seine Gedanken dadurch verliert [4]). Auch wird Christus nicht mehr erniedrigt, nicht mehr gekreuzigt, nicht vom Himmelssitz heruntergeholt, so wenig als wenn sein Friede, seine Vergebung ausgetheilt wird. Oder ist er gegangen, ohne uns Armen seine Gaben zu lassen? Nein, gerade so gut, als jenes und als der heilige Geist durchs Wort noch zu uns kommt, während der heilige Geist zugleich zur Seite Christi und Gottes bleibt, so kommt noch jetzt der Leib des Herrn, der im Himmel bleibt, durchs Wort zu uns [5]).

Die Schrift der Schwaben hat von Anfang an bei den Gegnern der Ansicht wenig oder keine Gnade gefunden. In Wittenberg freilich wurde sie mit um so grösserer Freude aufgenommen, je mehr es bis jetzt an einer gediegenen Ge-

---

1) S. 188. 191.

2) S. 176 f.: *fides edit carnem Christi, dum credit. Jam si fides edat carnem, consectaneum est, carnem et sanguinem fidei praesentia esse etc. Breviter fides, ut habet Deum praesentem, si credat in Deum, ita si credat, corpus et sanguinem bibat, hoc est credat, habere oportet corpus et sanguinem praesentia.*

3) S. 188 f.

4) S. 182.

5) S. 181. 194.

genschrift gegen die Neuerer fehlte; denn die Bugenhagensche (1525) war es nicht. Luther rühmte brieflich die ausführliche, trefflich und gelehrt geschriebene Widerlegung und meinte, die Schweizer sollten jetzt ihre Lage als verzweifelt ansehen [1]), während Melanchthon Spalatin Anf. Nov. 1525 für die übersandte Schrift dankend den Jugendfreund, den ernststrebenden und anspruchslosen Brenz, den er bei näherer Bekanntschaft innig lieben müsste, mit aller Wärme ihm anempfahl [2]). Nachdem das Syngramma ohne Zuthun, ja wider Willen der Verfasser in Augsburg noch im J. 1525 in Druck gekommen [3]), erschienen von Wittenberg aus 1526 nacheinander eine lateinische Ausgabe und zwei Uebersetzungen, die eine von Agricola, die andere wahrscheinlich von Bugenhagen, beide mit Vorreden Luthers, die erste besonders, worin er in einem Begriff wider den Irrthum des Sakraments seine Uebereinstimmung, die wahrlich bei genauerer Erwägung keine völlige sein konnte, und seinen Eifer aussprach, das feine Büchlein Syngramma von seinen lieben Herren und Freunden in Schwaben gemacht, das er anfänglich selbst übersetzen wollte, bis ihm Andere zuvorkamen, unter Viele auszubreiten [4]). Wie ganz anders urtheilten die Gegner! Mild redete vorerst noch Oecolampadius, indem er den Erfolg seiner Schrift Zwingli schrieb (24. Novbr.): meine Landsleute haben sie unfreundlich aufgenommen, doch haben sie human, die alte Freundschaft ehrend, ihre Antwort mir zuerst zugeschickt [5]). In andern Briefen aus dieser Zeit klagte

1) Briefe III, 93. 95.

2) C. R. I, 904. Spal. correspondirt nachher mit Brenz, Luth. Br. III, 230.

3) Brenz, *recogn. doctr. de vera maj. Christi* a. a. O. vgl. Strobel, Misc. 3, 159. Oecol. an Zw. 12. Jan. 1526: *ferunt Suevos meos suas nugas cum magno plausu extrudere Augustae.* I, 461. Blarer, Zw. 6. Jan. 1526 ebenso, I, 459 f.

4) S. Strobel a. a. O. 3, 159 ff. S. die Vorreden bei Walch 20, 667. 721. Die Absicht der Uebersetzung S. 722. Der Druck der Uebersetzung im Febr. und April erwähnt, de Wette III, 95. Zw. ep. I, 490.

5) I, 439.

er über die Handlungsweise des besten Freundes, seine vornehme Verachtung der gegnerischen Ansicht; an seiner Vorstellungsweise rügte er als das Krasseste die magische Vorstellung von der göttlichen Majestät des Worts [1]). Zwingli kam in zornige Entrüstung. Etwas Beredtsamkeit und Sprachkenntniss will er Brenzen lassen; aber so heillos seien seine Schlüsse, so unverschämt, taktlos und undisciplinirt sein Lärmen, so gewaltthätig seine Auslegung, so frech sein Triumphgeschrei, dass es nichts Uebermüthigeres, nichts Thörichteres geben könne. Alles zusammen, die hündische Impietät gegen den Lehrer, die jugendliche Dreistigkeit, die schmählichen Verdächtigungen, die demagogische Rednerei hätte ihn, wie er Oecolampad schreibt, veranlasst, diesen Menschen in lebhaftem Anlauf anzufassen, hätte nicht er besänftigend und Besseres in Aussicht stellend ihn zurückgehalten [2]). Um so heftiger brach er im J. 1527 öffentlich gegen Brenz los, während jener Brief auch Oecolampad heftiger machte gegen den in wichtiger Sache jugendlich spielenden Freund, den Absalon mit den schönen Haaren der Redekunst, die ihm verderblich werden könnten [3]). Der tiefste Grund des Zwinglischen Zorns war freilich neben dem Selbstgefühl der Schwaben ihr unerwünschtes Partheimachen gegen ihn, wie er diess auch in seiner Antwort an Billican offen merken liess (1526) [4]). Auch im Kreis der Anhänger wurde allerlei Uebles geredet. Da rügte Einer die Lieblosigkeit der Schrift (während Andersgesinnte, Billican z. B., den Ton derselben rühmten [5]), da schalt Blarer die ruhmsüchtigen schwäbisch-rheinischen Deklamatoren [6]), da höhnten die Heidelberger Grynäus

1) An Zw. 26. Nov. I, 440. an Frecht am Christtag in Oecol. ep. S. 948, vgl. auch S. 983.
2) 1. Decbr. 1525, I, 443 f.
3) An Zw. 6. Dec. 1525 I, 445.
4) Zw. op. III, 669.
5) Leucius aus Nürnb. an Oecol. 16. März 1526 bei Herzog, Oec. II, 284 f. Bill. Oecol. 17. Cal. Febr. 1526 bei Füssli ep. Ref. S. 34.
6) An Zw. 5. Jan. 1526, I, 459 f.

und Frecht die 14 „Nothhelfer schlechtester Note“ [1]), da war Bucer so gütig, bei den Schwaben von Anfang mehr Unverstand als Bosheit zu finden [2]), da rügte Grynäus die krassen und rohen, gegen allen Schriftsinn laufenden Vorstellungen Brenzens und seinen auch von Andern anerkannten Aberglauben [3]); während der Friedensstifter Bucer (gefolgt von seinem Freunde Blarer) auch wieder die Einheitspunkte zwischen der die Sache einfach schärfer behandelnden Lehre der Schweizer und der Schwaben zu protokolliren bemüht war [4]). Bis in die neueste Zeit ist von Reformirten und Nichtreformirten das Syngramma übel mitgenommen worden, während dagegen die Biographen von Brenz ihm alles Lob spendeten, und von der Uebereinstimmung mit Luther im Voraus überzeugt die Eigenthümlichkeiten, aber auch Schwierigkeiten und Schwächen der Schrift viel zu wenig würdigten. Von dem älteren Planck nicht mehr zu reden, haben neuerdings Herzog und noch viel mehr Schenkel sehr ungünstig geurtheilt, während Ebrard zwar den „empörenden“ Ton der Schrift rügte, dem Inhalt aber (freilich in einer den Thatbestand alterirenden Weise) Gerechtigkeit widerfahren liess [5]). Herzog leitet — wie Bucer — die grössten Här-

---

1) Cap. Zw. (April 1526) I, 492 f.

2) An Zw. 1527, II, 81.

3) An Oecol. 2. Epif. 1526 bei Herzog II, 282.

4) Capitos und Bucers Schreiben an die Herren von Gemmingen 1. Decbr. 1525 bei H. J., Brenz 1, 159. Blarer Zw. 5. Jan. 1526, I, 459 f.

5) Ebrard hebt als das Eigenthümliche und Epochemachende der Brenz'schen Theorie die Lebensvereinigung mit Christo im Nachtmahl (nicht blos Empfang der Sündenvergebung) hervor. Diess wird aber nicht allein fast nur aus andern Ausführungen desselben (besonders Comm. zu Johannes 1527) erschlossen, während im Syngramma jene zweite Fassung zugestanden werden muss (2, 181), auch von den dort angegebenen Stellen liesse sich kaum die im Brief an A. Weiss (27. Novbr. 1525) »durch das Wort wird der Leib und das Blut, Vergebung der Sünden und Heiligung uns als gegenwärtig dargereicht und mitgetheilt« (S. 170) dahin ziehen, während zu-

ten des Tons weniger von der Herzensstimmung der Verf., als von der Beschränktheit ihres theologischen Standpunkts her; der Schrift selbst kann er als theologischer Erörterung sehr wenig Werth beilegen, auch findet er knechtische Anhänglichkeit an Luther, von der wir keine Spur sehen. Die Ausführung Schenkels, wenig Gutes „den Schwaben" lassend, ist voll Hohn gegen ihre Sophismen, ungeschickte Vergleichungen, gegen ihre krassen, enormen, unsinnigen Vorstellungen, die Oecolampad mit Leichtigkeit widerlegen konnte [1]).

Das sind nicht ganz billige Urtheile. Gegen den Ton der Schrift haben sie einiges Recht, gegen den theologischen Inhalt viel weniger. Es ist zuzugeben: wenn von Anfang an in der Schrift der sakramentische Geist wegen seiner Uneinigkeit für verdächtig erklärt, das Sprichwort: Lügen hängen nicht zusammen, auf ihn angewendet, die allgemeine Uebereinstimmung der Häupter auf die Einstimmigkeit der in der Habsucht Einigen zurückgeführt wird [2]), wenn diesem sakramentischen Geist ohne Weiteres Kriegsgedanken gegen Christus überhaupt und sein äusseres Wort zugeschrieben werden und er so am Ende geradezu auf den nur noch etwas vorsichtigen Teufel reducirt wird [3]), wenn gegen Oecolampad von Betrug, Unehrlichkeit des Beweisens, von unsolidem Rhetorisiren, von erbettelten Zeugnissen, von verächtlicher Sekte die Rede wird [4]), so fällt das Alles gerade so unangenehm

---

gleich klar ist, wie sie sich auch zu der andern Auffassung, die sonst überall ist, ganz harmonisch stellt. Die zweite Hauptstelle aus Comm. zu Joh. S. 171 f. ist ganz missverstanden, denn sie sagt nichts anderes als: wenn Christus sich uns mit allen seinen Gütern schenkt zu geniessen, sollte nicht auch das im Grund Kleinere stattfinden können, dass wir durch das Wort mit seinem Leib und Blut in Kommunikation treten, ein Gedanke, der auch im Syngramma vorkommt und von Lebensvereinigung nichts enthält. Die andern Stellen besagen vollends nichts.

1) Herzog, Oecolampad 2, 93 ff. Schenkel, Wesen des Protestantismus 1, 510 ff.

2) Syngramma S. 155.

3) S. 172.

4) S. 167. 171. 191.

auf, als die grosse Zuversichtlichkeit, mit der die eigene Ansicht dem Gegner vorgetragen, und ihm gar noch Dank dafür abgefordert wird [1]). Man kann auch zugestehen, dass Oecolampad diese Leidenschaftlichkeit nicht in gleichem Mass in seinem Antisyngramma erwiedert hat, nur übertreibe man nicht mit Ebrard das Lob seiner rührenden Sanftmuth [2]). Man darf aber auch nicht vergessen, dass Oecolampad selbst in seiner ersten Zuschrift verletzte, dass die Polemik der Zeit überhaupt eine derbere, griffigere war, dass endlich die volle Lebendigkeit der Ueberzeugung und das unmittelbar betheiligte festen göttlichen Grund suchende Herzensinteresse die Feder der Syngrammatisten führte [3]), und man darf auch nicht übersehen, wie überall auch wieder die Pietät der Schüler gegen den „Vater", vor dem die Söhne ihr Beginnen entschuldigen, gegen den „Kirchenbischof", den Mann der angeborenen Milde, des christlich reinen Charakters, der auch die gegnerische Ansicht billig auslegt, und vor Allem der Wunsch, ja die sichere Hoffnung der Vereinigung mit ihm — zur Beschämung des Satans — durch das Ganze durchklingt [4]).

Doch jetzt zum Inhalt der Schrift. Die Ausführung lässt freilich Manches vermissen. Sie ist ohne Durchsichtigkeit und klare Ordnung, gibt rhetorisch hingeworfene theilweis paradoxe Ideen ohne nähere Begründung und, was die Hauptsache ist, fast durchweg ohne scharfe Begriffsfassung; und der Mangel an Durcharbeitung, wie das Ineinanderspielen entgegengesetzter Anschauungsweisen wird durch ihre

1) S. 158.

2) Ebrard S. 185 f. Man sehe dagegen die Blumenlese Pfaffs (in s. Comm. zu den *acta* S. 11) aus dem Antisyngramma, wo den Gegnern wilde, masslose, verdächtige Hitze, moabit. Hochmuth, unreine Flamme des Glaubens, mehr beredte und geschminkte Art, als starke und fromme Gründe vorgeworfen wird, wo endlich der Teufel nur in umgekehrter Weise in Anspruch genommen wird: »der Teufel will aus Zeichen Leichnam machen«, so dass Zwingli seine Indignation wider der Schwaben Teufelscitation nicht nöthig hatte. Resp. ad Billic. III, 669.

3) Vgl. S. 152. 171.

4) S. 153 f. 188. 197.

Entstehung aus einer freien Besprechung Mehrerer und durch die Schwierigkeit, für die tieferen Gedanken, in denen sie sich bewegt, den adäquaten Ausdruck zu finden, nur theilweis entschuldigt. Ungerecht aber wurde über eine durch Selbständigkeit und Tiefe der Ideen immerhin ausgezeichnete Schrift geurtheilt, wenn man diese Mängel und die schwachen Seiten des gegebenen Gedankenkreises (auch vermeintliche) geflissentlich hervorkehrte, das anerkennenswerthe Ringen aber in einem schwierigen theologischen Problem wenig würdigte. — Es ist bemerkt worden, dass das Syngramma in Hinsicht auf die Bedeutung des Nachtmahls mit Luther geht. Die Sündenvergebung wird mir durchs Wort und durchs Sakrament ausgetheilt. Schenkel hat unbegreiflicher Weise gesagt: die Syngrammatisten kommen in die grösste Verlegenheit durch die Frage: was die Anwesenheit des Leibes nütze [1])? Das nützt sie, dass durch die Repräsentation des gebrochenen Leibes mir die Sündenvergebung zugetheilt wird [2]). Dagegen liegt die Einwendung gegen Luther, wie gegen das Syngramma auf der Hand: wenn zugegeben wird, was auch wir zugeben, dass die Einmal geschehene Versöhnung und Vergebung, wie die andern Gaben Gottes, die das Syngramma geistvoll ausführt — wenn auch theilweis unter Schenkelschem Hohn — [3]), schon durch das Wort uns nahe gebracht,

---

1) S. 513. 515 (vgl. auch Herzog 2, 95). Hier sagt Schenkel auch, die Syngrammatisten haben sich die lutherische Rechtfertigung des Nachtmahls als stärkendes Zeichen für den Glauben selbst verbaut, sofern sie den Unterschied der A. und N.T. Wunder dahin fixiren, dass dort das Wort das Zeichen brauche, hier das Zeichen das Wort. Diese Bemerkung ist schief, denn diese Ausführung bezieht sich ganz und gar auf die Kraftwirkung des Worts am niederen Zeichen (dem Brod), dass es zu einem höheren Zeichen (dem Leibe) wird. Der Bedeutung des Zeichens, welches hier der Leib ist, im Verhältniss zum Wort ist also in der That nicht Abbruch gethan.

2) Das ist der einfache, leicht zurechtzulegende Sinn der »krassen« Vorstellung vom anwesenden Blut Christi, ganz in der Art Luthers (vgl. Schenkel S. 512).

3) Diesen verdiente die Vergleichung mit der durchs Wort uns zu-

vor Augen gestellt wird, wozn bedarf es dann des Leibes noch? Ja, gehört nicht anch der Leih zu diesen Gaben, die das Wort nns bringt? Essen wir ihn nicht, indem wir dem Worte glauben? Und wenn vollends klarer Weise jedes Wort des Herrn, das seinen für uns dahin gegebenen Leib erwähnt, diesen leiblichen Leih uns zubringt [1]), wozu bedarf es dann noch eines Einsetzungswortes und eines Nachtmahls? Die Insufficienz des Worts überhaupt ist also einfach nicht bewiesen; das Wort als solches ersetzt jedes Nachtmahl, Wort und Nachtmahl fliessen unklar ineinander. Sehen wir davon ab nnd fragen: wie kommen denn die Gaben und wie kommt der Leib durchs Wort und durchs Einsetzungswort zu uns? Es ist das eine selbständige Theorie des Syngramma, dass der Leib durchs Wort zu uns komme; aber was will sie besagen? Hier ist die natürlichste und den Ausführungen des Syngramma, wie es scheint, angemessenste Deutung die: das Wort macht uns als Bote, Verkündiger den für uns bestimmten Leih gegenwärtig und übergibt ihn uns. Denn das wird ja dem Wort der Apostel und dem Wort überhaupt wesentlich zugeschriehen, die Gaben Gottes und die Gaben Christi uns vorzuhalten, vor Augen zu stellen, zu offenbaren, gegenwärtig zu machen und so mitzutheilen. Das Syngramma selbst erklärt es zu oft nur für eine derbere, gröhere, „krassere“ Redeweise, die es nur unter Entschuldigungen und Limitationen („gewissermassen“) einführt [2]), wenn es Sündenvergehung, Frieden, endlich den Leih selbst als ins Wort eingeschlossen bezeichnet, als dass man nicht veranlasst wäre, statt gröberen Gedanken von einem geheimnissvoll magischen Inwohnen dieser Gaben im Wort Raum zu geben, als den eigentlichen Grundgedanken doch nur die natürliche Einwirkung des Worts auf ethisch-psychologischem Weg zu betrachten. Und so wäre denn auch die Vorstellung von ei-

---

gebrachten Gottesgabe der Nahrung, Kleidung (vgl. Schenkel S. 512) keineswegs.

1) Vgl. S. 160. 176.

2) Ibid.

nem ins Wort eingeschlossenen wahrhaftigen leiblichen und nicht „geistlichen" Leib des Herrn, der uns übergeben wird, am Ende doch nur auf den nüchternen Gedanken der durchs Wort erfolgenden Uebergabe des Leibs Christi an uns, wohl des realen, aber nicht des natürlich gegenwärtigen, zu reduciren, wodurch auch die Differenz zwischen dieser Vorstellung und der andern, wonach es rein allein das Wort des Nachtmahls ist, das die Gewissen beruhigt und sündenvergebend wirkt [1]), beseitigt wäre. Unläugbar aber ist, dass das Syngramma diesen Gedanken verhüllt, dass es die Wunderwirkung des Worts beim Leib wie bei der Schlange auch wieder in eminentem Sinne fasst, dass es die „krassere" Vorstellung vom Enthaltensein der Vergebung, des Friedens, des Leibs im Wort doch begünstigt, dass es Anspruch macht, den „leiblichen Leib" im Abendmahle zu beweisen. Es wäre umsonst, von diesen Ausführungen den Vorwurf des unklaren Schwankens, von einer solchen Wirksamkeit des Worts den Vorwurf des Magischen abzuhalten; doch Rückfall in die römisch-mittelalterliche Ansicht ist es nicht, wie Schenkel meint, denn dort zaubert der Priester, hier thut das göttliche Wort Wunder, und das Wunder besteht wieder nicht, wie Schenkel meint, in Hineinschaffung des Leibs ins Brod, in einem Wort, das Brod wird, davon ist das Syngramma wahrlich weit genug entfernt, sondern in einer Austheilung des Leibs durchs Wort, der äusseren Handlung des Brodessens nur contemporär; auch den gegen das Syngramma von Schenkel erhobenen Vorwurf verkehrter, sophistischer Vergleichungen weisen wir ab, indem er die Wirksamkeit des Friedens-, Vergebungsworts u. s. w. als eine etbisch-geistige der magischen des Nachtmahlswortes als himmelweit verschieden entgegenstellt [2]): denn hier ist zu erwiedern, dass unsere mo-

1) Die schon genannte Stelle S. 159: *jam cum panis coenae hoc verbum habeat, hoc est corpus meum, quo confirmatur conscientia et peccata remittuntur, quid prohiberet, quominus haec eadem in pane quaereremus?*

2) S. 511 ff.

derne Vorstellung von ethisch-psychologischer Wirksamkeit des Worts mit der des Syngramma nicht ganz identisch ist, dass, wo einmal, wie im Syngramma geschah, das Friedens- und Vergebungswort zugleich als Träger geheimnissvoller göttlicher Segenskräfte angesehen wurde, es auch als Analogon des Einsetzungswortes betrachtet werden mochte.

Aber die Behauptung des Syngramma kommt erst da zu ihrem Ende, wo es sich darum handelt, das Wunder des realen Leibes und seines Genusses auch näher zu beschreiben. Da haben wir im Syngramma eben doch wieder nicht den realen, sondern den ans Wort gebundenen, ins Wort beschlossenen Leib. Der Leib hat die Eigenschaften des Worts, er hat nicht Gestalt, Farbe, Veränderung, er ist nicht essbar, nicht zerstörlich, ganz wie das Wort. Er wird sowenig ins Endlose vertheilt als das Wort, das ein Lehrer 1000 Schülern gibt [1]), er wirkt einfach als Wort, als Evangelium, er wirkt beim Glaubigen geistige Eindrücke, gerade wie das Wort Glauben wirkt. Der Glaubige wendet sich ja überhaupt nicht zum Leib, sondern zum Wort: wenn er dieses für sich hinnimmt, so hat und empfängt er Trost für sein Gewissen, oder auch, er empfängt den Leib für sich, seinen Geist und Glauben; beides ist identisch. Mit Einem Wort: die Vorstellung des realen Leibs wird einfach wieder aufgelöst, der Leib ist nur im Wort, ans Wort gefesselt, identisch mit des Wortes Wesen und Wirkung, er geht auf im Wort; sein Enthaltensein im Wort ist doch nur ein ideelles; es ist ein Enthaltensein nur, sofern das Wort uns den Leib als für uns bestimmt zusichert und so übergibt. Wir kommen also zum obigen Resultat zurück. Diese Konsequenzen hat das Syngramma nun freilich auch hier wieder nicht mit Schärfe gezogen. Statt des ideell im Wort uns zugeeigneten Leibs wird der reale im Worte mystisch eingeschlossene Leib, der Vorgänger des Calvinschen durch den Geist gebrachten Leibs doch immer wieder in Beweis und Forderung angestrebt.

1) In diesem Zusammenhang ist die Behauptung doch nicht so sinnlos, wie Schenkel S. 513 meint.

„Nach gewissenhafter Prüfung der Gründe, so schliesst das Syngramma, sind wir gezwungen vom Geist des Worts zu bekennen, dass das Brod des Nachtmahls ist der wahre Leib Christi, kein tropischer, kein hydropischer, sondern eben jener, der für uns gegeben worden ist, der als Gabe dem Wort übergeben, in ihm erhalten und durch das Wort zum Brod gebracht wird“ [1]). Das ist der grosse Mangel des Syngramma. Nur wenn man jene Konsequenzen zieht, hat es — weit hinaus über Calvins widerspruchsvolle Theorie — epochemachende Bedeutung und stellt sich als selbstständig Mittleres zwischen Luther und Zwingli. Luthers realsinnlicher Leib, der Leib im Brod, wie Feuer mit Eisen ihm verbunden, der Leib in viel Stücken ausgetheilt, der Leib gegessen und genossen, diese ganze Anschauung der Schrift wider die himmlischen Propheten bleibt vermieden. Aber der Leib ist dennoch da, nicht in Luthers Sinn, aber noch vielmehr im Gegensatz gegen zwinglische Annihilation, denn allerdings wird dem Menschen hier etwas objektiv gegeben, dargeboten; die Versöhnung, der Leib Christi, der ihr Mittel ist, in das nimmer trügende Gotteswort eingeschlossen tritt mit objektiver Macht, Zuverlässigkeit, Sicherheit und in göttlichem Auftrag vor den Menschen hin, wird ihm zu eigen gegeben, so oft es heisst: mein Leib wird für euch hingegeben. Für die reale Zutheilung der Gaben Gottes an den Einzelnen streitet das Syngramma; diese Objektivität der Gabe, der Austheilung ist, auch ohne realdaseienden Leib, in der bezeichneten Vorstellung gegen die zwinglische Vernichtung der Gabe im Nachtmahl gewahrt; und es führt zu Missverstand, wenn Schenkel das Syngramma mit seinem geistigen Essen vor der Gegner Ansicht, dass Essen = Glauben sei, die Waffen zuletzt strecken lässt: das geistliche Essen, das Glauben des Syngramma ist und bleibt,

---

1) S. 197. Daher sagt Kahnis, L. vom Abendmahl S. 334 f. zu vag: beweisen wollten sie eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi, bewiesen haben sie eine blos verbale Gegenwart. Der Beweis strebt und geht über das Letztere doch immer hinaus.

wie von Sch. selbst unmittelbar vorher zugestanden wird, im Unterschied von den Gegnern das Essen und Glauben eines von Gott objektiv Angebotenen, kein rein subjektiv vollzogener Akt. Wenn das Syngramma die so gefasste Mittheilung des Leibs durchs Wort noch bestimmter ans Nachtmahl anschloss, und wenn es diese Mittheilung mit dem sinnbildlichen Akt des Nachtmahls, der eine ziemlich überflüssige Rolle in ihm spielt, näher in Verbindung brachte, so hatte es in der That eine Theorie in die Mitte geworfen, die würdig war, zwischen den Streitenden zu vermitteln. Sein unbestimmtes Schwanken hat ihm diese Stellung geraubt. Die Streitenden konnten in ihm kein Höheres, sondern nur einen zwischen ihnen beiden spielenden Proteus sehen, den man rasch als den Seinigen sich aneignen mochte, um ihn bald enttäuscht wieder wegzuwerfen. Und hierin waren die Schweizer offenbar scharfsichtiger als Luther, der in dem feinen Büchlein der Herren in Schwaben so ganz sich selbst fand. Allerdings lag es den Lutheranern näher; und auf sie hat es immerhin etwas gewirkt. In der Tendenz auf dieser Seite stehend hat es sinnliche Vorstellungen, die sich hier regten, doch etwas abgeschwächt, so zweifelhaft auch der Werth idealisirender Vorstellungen bei entschiedener Behauptung wirklicher Leibespräsenz ist. Luther insbesondere hat nicht allein die Vorstellung vom Wort, das den Leib bringt, vom Syngramma theilweis sich angeeignet, sondern auch von sinnlicheren Vorstellungen abbeugend die Mittheilung des Leibs mit der Mittheilung und Wirksamkeit des Worts gleich im J. 1526 vergleichend zusammengestellt [1]).

1) Im Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwärmer; bei Walch 20, 922 ff. In der Schrift wider die himmlischen Propheten (1525) war die Ubiquität des Leibs als Erklärungsgrund seines Daseins angedeutet. Er hat diese Lehre in den späteren Schriften weiter ausgeführt; demungeachtet finden wir in der erstgenannten Schrift Anklänge an die Lehre des Syngramma.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Ueber die eherne Schlange.

(4. Mose 21, 4 ff.)

Von Ernst Meier.

Zu den auffallendsten und dunkelsten Erzählungen des Pentateuchs gehört unstreitig die Darstellung einer hebräischen Schlangenverehrung, die auf Mose selbst zurückgeführt wird und von ihm gebilligt worden sein soll. Es ist diess die Sage von der ehernen oder kupfernen Schlange, deren Bild erst der König Hiskia als ein abgöttisches zertrümmern liess. Es heisst von ihm 2. Kön. 18, 4: „Er schaffte die Höhen ab und zertrümmerte die Bildsäulen und vernichtete die Astarte und zerschlug die eherne Schlange, welche Mose gemacht; denn bis zu der Zeit hatten die Söhne Israels ihr geräuchert, und man nannte sie Nechustân".

Der Pentateuch erzählt den Ursprung dieser ehernen Schlange folgender massen: das Volk murrte einmal in der Wüste, weil es weder Brod noch Wasser hatte. Zur Strafe dafür sandte Gott unter sie die Saraf's, die als Schlangen erklärt werden. Diese bissen das Volk, so dass ihrer viele starben. Sodann bereute das Volk sein Murren und bat um Befreiung von dieser Plage, worauf Mose von Gott den Auftrag erhielt, einen Saraf, eine Schlange zu machen und auf eine Stange (נֵס) zu stecken. Wer nun von einer Schlange gebissen wurde, der sah nur das Bild an und blieb leben.

Der ursprüngliche Sinn und die Entstehung dieser seltsamen Erzählung lässt sich vielleicht noch nachweisen. — Die Annahme, „dass die Schlange das Symbol der göttlichen Heilkraft sein sollte, wie sie als solches an der antiken, aus dem Orient stammenden Figur des *Aesculapius* erscheint", erklärt den Ursprung der hebräischen Volkssage nicht. Ebenso wenig ist die eherne Schlange der Hebräer ägyptischen Ursprungs; denn die Aegypter in der Thebais verehrten nicht Schlangenbilder, sondern lebendige Schlangen und zwar unschädliche, (vgl. Herod. II, 74) während die hebräischen Sarafs

als äusserst giftig dargestellt werden, und deshalb nicht wohl zu Symbolen der göttlichen Heilkraft verwandt werden konnten.

Ewalds Deutung (Geschichte des V. Israel II, S. 177 f.) wonach das Schlangenbild „sichtbar nur ein Zeichen sein soll, dass, so gut als diese Schlange auf Jahve's Geheiss gebunden und unschädlich in der Höhe schwebe, ebenso jeder, der diess im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschaue, vor dem Uebel gesichert sei:" diese Ausdeutung ist mehr eine erbauliche, ideale Anwendung, wie sie sich schon im Buch der Weisheit 16, 5 ff. findet, als eine genetische und wissenschaftliche Erklärung. Die Vergleichung mit dem Bilde des heiligen Georg wie er den Lindwurm erlegt, trifft doch die Sache im Grunde gar nicht. Denn diese Bilder feiern nicht den Lindwurm, sondern einen frommen menschlichen Helden, der durch göttlichen Schutz diess Unthier tödtete und dadurch den Menschenopfern, die ihm fielen, ein Ende machte. Sollte Ewalds Vergleichung zutreffen, so müsste Mose wenigstens Einen Saraf erlegt haben; allein davon lesen wir nichts. Es heisst bloss: Mose machte auf göttlichen Befehl einen ehernen Saraf, und der Blick auf diess Schlangenbild gewährte Heilung gegen den Biss der Sarafs.

Auch die Schlange des *Aesculap* hat unstreitig nach der Anschauung des Alterthums ursprünglich einen andern Sinn, als Ewald ihr unterlegt. Sie soll „als das vor allen andern bissige und doch auch wieder möglicherweise bezähmbare Wesen, folglich als das Bild des überwindbaren leiblichen Uebels das Zeichen des *Asklepios*" geworden sein. Vielmehr ist die Schlange so sehr das Hauptsymbol des Gottes der Heilkunst, dass er selbst nicht selten in einer Schlange als gegenwärtig erscheint. Schon deshalb kann man nicht die Vorstellung des Bösen und Bissigen, das man zuweilen bändigen und bezähmen kann, damit verbunden haben.

Eine Haupteigenschaft, die man dem dämonischen Wesen der Schlange schon früh zuschrieb, ist List und Klugheit. So erscheint sie z. B. 1. Mos. 3. als das listigste Thier und Matth. 10, 61 als Sinnbild der Klugheit. Ausserdem schreiben alte Sagen des Morgen- und Abendlandes den

Schlangen die geheime Kenntnis der Heilkräuter zu; daher sie auch bei Heilungen gebraucht wurden. Ferner besassen sie nach *Aelian de natura anim.* VI. 16 die Gabe der Weissagung und waren dem Apollo heilig. Wegen ihrer langen Lebensdauer und beständigen Frische und Schönheit aber galten sie als Bild der Verjüngung. Alle diese Vorstellungen erklären es hinlänglich, wie man die Schlangen als gütige und wohlthätige Wesen verehrte. Dass manche Schlangen daneben in ihrem Gebiss eine furchtbare Waffe besassen, vermehrte nur die allgemeine Scheu und Ehrfurcht vor ihnen. Durch die Kenntnis der geheimen Heilkräfte in der Natur, die man ihnen zuschrieb, wurden sie ein Attribut des Gottes der Heilkunst und zugleich ein Symbol der Zauberei. Nach der ältesten heidnischen Ansicht erscheinen die Schlangen aber nicht als böse, teuflische Thiere, obwohl z. B. in der persischen Religion Ahriman auch in der Gestalt einer Schlange auftritt, sondern als höherbegabte, heilbringende Wesen, die man deshalb für heilig und unverletzlich hielt. Hieraus erklärt sich auch die Ausdeutung des Johannes 3, 14, der in der ehernen Schlange das Bild des zum Heil der Welt erhöhten Christus erblickt. Im Uebrigen ist die Auffassung der Schlange als eines teuflischen Thiers wesentlich christlich und knüpft sich an die Geschichte des Sündenfalles.

Im alten Testament erscheinen zunächst alle Schlangen als unreine Thiere 3. Mos. 11, 10, 41 f. In der Sphäre der Naturreligion, wie sie in der Masse des hebräischen Volkes noch lange herrschend war, verband man aber mit den Schlangen verschiedene Vorstellungen. Sie dienten z. B. zur Zauberei, Ps. 58, 6. Indes gibt uns keine dieser Vorstellungen einen genügenden Aufschluss über die Bedeutnng der ehernen Schlange. Als Symbol der Heilkraft kann sie nicht gefasst werden, weil sie als giftig und tödtlich erscheint. Auch passt diese Deutung nicht in den Zusammenhang der Erzählung, die offenbar darauf führt, dass hier verschiedene alt mythische Elemente zusammengeflossen sein müssen, die jedoch von den Spätern misverstanden und umgedeutet wurden.

Man hat gänzlich übersehen und unerklärt gelassen, in

welchem Zusammenhange diese Schlangen vorkommen. Das Volk litt an Wassermangel in der Wüste und ward ungeduldig darüber. Als Strafe dafür wurden die tödtlichen Bisse des Saraf betrachtet. Gegen diese aber schaffte Rettung der Hinblick auf ein künstlich nachgemachtes Bild einer solchen Schlange. Gleich darauf wird erzählt 4. Mos. 21, 16—18, wie Gott dem Volke Wasser gegeben. Es folgt dann das alte Volkslied über den Brunnen, von dem es in alterthümlicher, kurzer und kühner Dichtersprache heisst, dass die Fürsten des Volks mit ihren Herrscherstäben ihn gegraben und gebohrt. Damit soll bloss der Gedanke ausgedrückt sein: dass das Volk unter der Führung seiner Fürsten zu diesem wasserreichen Lagerplatze gelangte. Denselben Sinn hat die Sage, wie Mose mit seinem Stabe Wasser aus dem Felsen schlägt.

Unstreitig hat die spätere Zeit mehre Züge der alten Volksagen über das nomadische Wanderleben in der Wüste misverstanden und falsch gedeutet. So bedeutet שָׂרָף allerdings eine Schlangenart 5. Mos. 8, 15, besonders eine mythische, an den Himmel versetzte, den fliegenden Drachen. Jes. 14, 29. 30, 6.; das Wort kann aber auch wie שְׂרֵפָה Brand, Verbrennung, Entzündung bedeuten, und diess ist augenscheinlich der ursprüngliche Sinn der Sage. Wirkliche Rettung gegen den stechenden brennenden Durst verschaffte nur das Auffinden von Wasserquellen oder Brunnen, wie diess auch alsbald angegeben wird. Dazu kommt noch Folgendes.

Wahrscheinlich kannte schon das hebräische Alterthum heilige Stäbe, eine Art von Glücksruthen oder Wünschelruthen, die verborgene Dinge und namentlich verborgene Quellen anzeigten. Daher heissen sie auch wohl in Süddeutschland „Brunnenschmeker“ d. i. Brunnenriecher, indem sie die Stellen angeben, wo sich in der Tiefe Wasserquellen befinden und wo man mit Erfolg nachgraben kann. Dieser Glaube oder Aberglaube war und ist noch jetzt auch im Morgenlande weit verbreitet. Sichere Spuren solcher Weissagestäbe und Zauberruthen finden sich auch bei den Hebräern. So heisst es z. B. bei Hosea 4, 12:

„Mein Volk befragt sein Holz
Und sein Stab gibt ihm Orakel".

Zu vergleichen ist die griechische *ῥαβδομαντεία*. Herodot. 4, 67. *Tacit. germ. 10.*

Eine derartige heilige Zauberruthe ist ursprünglich auch der goldene Stab des griechischen Hermes, das *κηρύκειον*, der *caduceus* des römischen Merkur. Er ist das Symbol der magischen, segenverleihenden Macht dieses Gottes; denn er kann mit demselben Todte erwecken und Lebende zum Tode einschläfern und die Seelen zur Unterwelt hinabziehen. Dieser Zauber- und Wunderstab des Merkur erscheint merkwürdiger Weise mit zwei Schlangen umwunden. Indes sind diese Thiere, wie sich aus den ältesten Abbildungen noch erweisen lässt, erst allmählig aus den beiden Zweigen der Zauberruthe entstanden. Diese Ruthe heisst nämlich auch *τριπέτηλος*, d. i. die dreisprossige, die dreifach ausgebreitete, indem die Handhabe oder der Stiel nach oben hin gabelförmig in zwei Ruthen ausläuft. Sie hat also ganz dieselbe Form, die noch jetzt bei uns die Wünschelruthen haben müssen. Die Ausbildung derselben zu einem Schlangenstabe gehört wohl erst der plastischen Kunst an, wobei eine gewisse Ideenverbindung sehr nahe lag; denn ähnliche Zauberkräfte, wie einer solchen Ruthe schrieb man auch den Schlangen zu.

Nehmen wir diese Elemente zusammen, so erklärt sich einfach, wie das Hinschauen auf den Schlangenstab Rettung vor dem Verdursten schaffen konnte, indem nämlich dieser heilige Wahrsagestab Wasser anzeigte. Einen solchen Führerstab bedurfte man um so mehr, als die Quellen in der Wüste oft sehr verdeckt liegen. Der späteren Ueberlieferung aber, die sich wenigstens 500 Jahre mündlich fortgepflanzt haben muss, ist der eigentliche Grund jener Erzählung unklar geworden. Den stechenden Brand des Durstes, שָׂרָף deutete sie als Schlange, נָחָשׁ und diess Wort führte weiter auf נְחֹשֶׁת Erz, Kupfer. Damit kombinirte man alsdann die quellenanzeigende Wünschelruthe und befestigte an ihr eine eherne Schlange, die den Namen נְחֻשְׁתָּן führte.

Wahrscheinlicher jedoch gieng das Misverständnis von

diesem letzten Worte aus. Nechuschtân nämlich ist unstreitig der alte Name für solche Weissagestäbe. Der Name נָחַשׁ bedeutet in Piel wahrsagen, oder auch etwas als eine Vorbedeutung und zwar als eine günstige nehmen. Das Subst. נַחַשׁ kommt vor als Vorherverkündigung, Orakelspruch, Zauberspruch 4 Mos. 23, 23.; dann auch als Anzeichen, Vorzeichen, ein (günstiges) Omen. Von Zauberei mit Schlangen gehen diese Uebertragungen nicht aus. S. mein behr. Wurzelwörterbuch S. 575. — Neben נַחַשׁ gab es wahrscheinlich noch eine weibliche Form, wie נְחִשָׁה und נְחֹשֶׁת, wovon jenes Adj. נְחֻשְׁתָּן in der Bedeutung des weissagenden (Stabes) abzuleiten ist. Auch die Mutter des Königs Jojakin 2 Kön. 24, 8., נְחֻשְׁתָּא (= נְחֻשְׁתָּה) ist gewiss nicht als „die eherne" bezeichnet worden.

Es ist bekannt, wie viele Sagen des Pentatenchs ihren Ursprung den späteren Etymologien gewisser Namen verdanken. So kombinirte man den unklar gewordenen Weissagestab Nechuschtân nach einer irrigen Ableitung mit der Schlange נָחָשׁ, wie mit נְחֹשֶׁת Erz, und diess gab unstreitig Anlass zu der Abbildung einer ehernen Schlange. Diese Kombination lag um so näher, als die alte Wünschelrutbe mit ihren Zweigen schon eine schlangenähnliche Form batte. Dabei ist es merkwürdig, dass der Zauberstab des Hermes denselben Verlauf genommen und von einer doppelzweigigen Rutbe zu einem Schlangenstabe sich entwickelt hat. Aus dem Hebräischen erklärt sich diese Bildung schon sprachlich sehr einfach, und könnte vielleicht durch Phöniken auch zu den Griechen gekommen sein. Nach Herodot II, 51. ist Hermes pelasgischen Ursprungs. Die Grundlagen des Pelasgischen sind aber meiner Ansicht nach wesentlich semitisch, so dass die Zusammenhaltung der ehernen Schlange mit dem zauberhaften Schlangenstabe des Hermes auch hiernach keine Schwierigkeit haben würde.

Wie schlecht die hebräische Sage den Ursprung der ehernen Schlange zu erklären weiss, bedarf keiner weiteren Andeutung. Weil das Volk unwillig und ungeduldig den Wassermangel ertrug, wird es von Sarafs gebissen; die Heilung

dieses Bisses aber wird bewirkt durch den Hinblick auf das eherne, an einem Stabe befestigte Bild einer solchen Schlange, das man noch zur Zeit Hiskia's verehrte, und das jedenfalls ein hohes Alter gehabt haben muss. Dem Mose selbst aber dürfen wir diese Schlangenverehrung sicherlich nicht zuschreiben. Schon die falsche Deutung des Namens zeigt, dass dieser Kultus wie die Abbildung einer solchen Schlange einer späteren Zeit angehören muss.

Das Einzige, was wir vermuthen dürfen, ist diess, dass es zur Zeit Mose's solche Weissagestäbe und Wünschelruthen, die Wasser anzeigten, gab, und dass sich das Volk in der Wüste ihrer bediente, um verborgene Quellen zu entdecken. Auch wird Mose den Gebrauch solcher Orakelstäbe nicht verboten haben, so wenig als die Anwendung des heiligen Looses, obwohl beide eigentlich einer früheren Religionsstufe angehören. Mit dem ansässigen Leben in Palästina verlor sich allmählig der Gebrauch der Wünschelstäbe um Quellen zu entdecken. Es blieb nur eine dunkle Erinnerung über diese Kraft des Stabes. Damit verband man endlich die Erinnerung an Schlangen, die man allerdings in der arabischen Wüste zahlreich antreffen soll. Auch Herodot II, 75 fabelt von „geflügelten Schlangen", die im Frühling aus Arabien nach Aegypten fliegen sollen, und dort vom Ibis getödtet werden.

Um die Räucherung d. i. Verehrung der ehernen Schlange zu erklären, muss man annehmen, dass in der Richterzeit oder unter den ersten Königen aus Arabien oder von den benachbarten Kananitern eine Art von Schlangenkult zu den Hebräern eingedrungen war. Diesen verband man nun mit jenem alten Weissagestabe und führte den Ursprung dieses Kultus ganz unbefangen auf Mose zurück, indem er offenbar nicht anstössiger gewesen sein wird, als die heutigen Wünschelruthen, die sich fast bei allen christlichen Völkern aus der heidnischen Zeit erhalten haben, oder wie das christliche Volk noch jetzt gewisse Thiere, die einst hohen Göttern heilig waren, wie den Storch, die Schwalbe und andere für unverletzlich hält. Ebenso könnte auch jene Schlangenverehrung ein Rest der Naturreligion aus der vormosaischen

Zeit sein. Denn so gewiss einerseits unter Mose das höhere Bewusstsein im hebräischen Volke erwachte und in seiner Zeit der geschichtliche Anfang der Religion des Geistes oder des geistigen Monotheismus anzusehen ist, so gewiss ist es auch andererseits, dass die eigenthümlich hebräische Religion, trotz der Schärfe und Entschiedenheit ihres schöpferischen Anfangs, dennoch manche Elemente der früheren Naturreligion beibehielt und dieselben theils umbildete und vergeistigte, theils zu symbolischen Bildern, zu blossen Hüllen des Gedankens herabsetzte; theils wurden aber auch einzelne natürliche Elemente in der Praxis beibehalten, die nach dem neuen Princip zu verwerfen gewesen wären. — Zu den natürlichen Elementen, die umgebildet wurden, gehört z. B. die Beschneidung, die Feier der drei grossen Jahresfeste, der Neumonde u. s. w. Ferner die vielen Lichtbezeichnungen, um die Geistigkeit Gottes auszudrücken. Diese haben jetzt nur noch symbolische Bedeutung. Gott ist nicht mehr identisch mit dem Lichte oder mit dem Lichthimmel, sondern steht über diesen Naturdingen und beherrscht sie. Das Licht ist nur ein Kleid, das seine Herrlichkeit umhüllt. — Zu den natürlichen Elementen, welche die mosaische Zeit noch nicht zu überwinden vermochte, gehört z. B. das Verbot, das Blut der Thiere zu geniessen, weil im Blut die Seele sei. Eben dahin gehören überhaupt alle Speisegesetze, die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere, die im letzten Grunde dem Standpunkte der Naturreligion angehört, und auf die Vorstellung einer Schöpfung des guten, wie des bösen Gottes führt. In der persischen Religion ist dieser Glaube mit seinen praktischen Folgen am reinsten ausgeprägt.

So liesse sich auch vermuthen, dass schon vor Mose ein gewisser Schlangenkult im Volke bekannt gewesen wäre, obwohl alle weitern Spuren darüber fehlen. Auch später finden wir nichts der Art; dann, dass die Seraphim Jesaja 6. als Engel in der unmittelbaren Nähe Gottes nicht von einer Schlangen-Vorstellung ausgehen, habe ich in meiner Erklärung des Propheten Jesaja S. 69 — 72 genauer nachzuweisen gesucht.

MAR 1 9 1976